





STORIA DELLA FILOSOFIA.

STORIA

DELLA FILOSOFIA

LEZIONI

DI

AUGUSTO CONTI

PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PISA.

DUE VOLUMI. – VOL. II.







FIRENZE,

G. BARBÈRA, EDITORE.

1864.

Depositato al Ministero di Agricoltura e Commercio il dì 31 Ottobre 1864.
G. Barbèra.

STORIA DELLA FILOSOFIA.

PARTE SECONDA.

LEZIONE PRIMA.

NECESSITÀ DELLA TRADIZIONE.

SOMMARIO. — Il comunicarsi del pensiero da una in un' altra mente, la società universale degl' intelletti e de' cuori si chiama tradizione. — Raccogliere in iscritto la tradizione così de' pensieri come de' fatti dicesi storia. — Essa diviene sempre più universale col perfezionamento della civiltà. — Se la tradizione non avesse valore, non l' avrebbe la storia. — Opinioni eccessive, una che condanna la tradizione, l'altra ogni novità. — Sentenza d'uno straniero che disse: popolo devoto alle tradizioni è morto. — Se tal sentenza si prende in senso generale, ha troppo palese assurdità; giacchè una talquale tradizione, ossia un trasmettersi di moti e di vita e d' istinti si ha nelle cose tutte animate e non animate; questo medesimo si ha nel genere umano, e più il comunicarsi del pensiero. — Chi dunque vuol togliere la tradizione, *tolga l' universo*. — Anzi, poichè tutti di necessità impariamo, e nell' educazione sta la civiltà, così chi toglie le tradizioni, *toglie la civiltà e il progresso*. — Insomma, *toglie la società umana*. — Egli rifiuta ogni società; e tutto è società; società di forze, società di spiriti, società di Dio con l' universo. — Quella proposizione si può intendere nel senso più ristretto, che la riflessione scientifica non badi a tradizioni, ma faccia un esame liberissimo. — Si accetta l' esame; ma si rifiuta la parte scettica di tale opinione, e ch' è contro a ogni comunità di conoscenza e d' amore. — La scienza non può far contro ad una legge che comprende non solo l' uomo, ma l' universo. — Dicendo che la riflessione debba verificare se le naturali facoltà c' ingannino, e se c' inganni la tradizione, i termini di ciò sono contradittorj; perchè già conosciamo il quesito che si fa, nè si può quindi dubitare se l' uomo conosca. — Può dimandarsi che cosa l' uomo conosca, e perchè e come e quanto e con che mescolanza d' errori. — L' errore è accidentale; però, chi vuol risolvere il secondo quesito dee volgersi alla coscienza *naturale*. — Essa ci attesta l' autorità della tradizione, perchè ci palesa la legge universale *della varietà nell' unione per l' unità*. — Poichè gli uomini son sociali e parlanti, è legge razionale il credere; da ciò viene la legittimità della tradizione. — Ogni legge *razionale* poi è *secondo la ragione*; quindi la fede nelle tradizioni è secondo ragione, non un cieco istinto. — Anche l'aiuto dell' autorità è voluto dalla ragione. — Se l' esame si faccia per negare il conoscimento naturale, e ogni autorità e il valore del consenso, allora è negazione di scienza. — Nè l' animo può non essere preoccupato avanti l' esame; sia preoc-

cupato dalle verità che *formano l'essenza della ragione e del consorzio umano.* — Si distingue la buona tradizione dalle opinioni che *repugnano fra loro e con la coscienza.* — La tradizione spiegasi nel tempo una e varia, ma senza contrarietà. — Essa poi alligna nelle menti per modo, che tra l'antico e il nuovo si fa un'unità spontanea; e di questa legge v'ha mirabili analogie nella natura. — Esempi del comporsi la tradizione con la novità nell'ordine della scienza, dell'arti belle e del vivere civile. — L'ossequio alla tradizione riconosce l'eredità d'ogni popolo in una eredità comune. — Ma nella tradizione universale bisogna riverire le speciali, secondo la legge dell'unità e della varietà. — Questa è l'unità non falsa, e la non falsa varietà; si tocca gli errori de' tradizionali e de' panteisti da un lato, degli scettici dall'altro.

Nel riprendere oggi la Storia della Filosofia, comincio da una dimanda: Che fa mai la storia? Le generazioni si succedono nel mondo come nuvole portate dal vento; ma quest'uomini d'un'ora, ombre passeggiere, moltitudine divisa e senz'unità ch'apparisca, sentono la unione di tutti nel tempo e nello spazio, sentono l'unione loro per un'arcana unità che li congiunge. Come d'età in età si trasfonde la vita da' padri ne' figliuoli, e si crede per tutta la terra che i fuggiti di qua si radunino altrove ad un unico fine, così d'età in età si travasano le dottrine, i costumi, gli esempi, e crede il genere umano che una verità non temporanea governi le menti, fuggitive nella via de' secoli. Però come ne' corpi animati v'è un principio unico che fa individuo l'animale, e l'individualità si mantiene, benchè continuamente la composizione del corpo si muti; e come nell'uomo, benchè si rinnuovi la materia, vive immutabile la personalità e la coscienza; così, in modo analogo, gl'individui umani vengono e vanno, ma la verità che è l'anima dell'anime, le collega tutte in una tal quale personalità, e con la parola trasfonde i pensieri e gli affetti, qual sangue che circola per tutte le vene. E a quel modo che in ogni anno del viver nostro si raccoglie l'imparato negli anni anteriori, così ogni grado delle generazioni riceve quello che appresero le antecedenti. E questo imparare dagli altri, questo correre del pensiero da una in un'altra mente, questa comunità universale d'intelletti e di cuori si chiama Tradizione.

Gli uomini la dánno e la prendono dapprima sol per via di favella. Fra' popoli rozzi e nell' età patriarcale, i maggiori ammaestrano i minori con le parole e co' fatti. Poi si adopera la scrittura, che meglio trasmette ed accerta la tradizione parlata. Raccogliere in iscritto le tradizioni così de' fatti come de' pensieri, ecco la storia. Non cessa mai la tradizione parlata; il popolo, ciascuno di noi, serba le tradizioni de' parenti, del comune proprio, de' maestri e degli amici; ma la tradizione scritta s' estende di più e tende alla universalità. Quanto più si dilata la civiltà, tanto più le tradizioni raccolte dalla storia si fanno più generali: le storie particolari de' Comuni divengono storie di nazioni, le storie delle nazioni divengono storie di una parte del mondo, poi storia universale. E le sciènze hanno di necessità e sempre la loro tradizione e la loro storia. I dotti, confutando o approvando le opinioni altrui, ne scrivono la storia implicitamente; ma essa vien poi distinta quando si sente più vivo il bisogno di rappresentarci al pensiero la *unità* che congiugne gli svolgimenti del sapere.

Talchè, o signori, se la storia raccoglie le tradizioni, sì del pensare sì dell' operare che ne deriva, *tanto ha d'utilità e di pregio la storia, quanto ne ha la tradizione.* Se questa è di nessun valore, anche la storia è un mero balocco, un pascolo di curiosità; val quanto una novella; anzi nè le novelle o i romanzi o i poemi o l' arti belle reggono più, perchè l' invenzione del verosimile piglia nutrimento dal vero.

Ma voi mi direte, o signori: Tu ci ricanti cose notorie; a che giova ripeterle qui? Non lo nego; io ripeto cose notissime, ma impugnate. Oggi corrono tra gli scienziati due opinioni contrarie: l' una combatte la tradizione, anzi la dice inutile o dannosa; l' altra poi le attribuisce ogni sapienza e nega ogni sostanziale miglioramento. Stranissimo questo secondo errore, e pecca nel suo stesso principio. Se parlasi di sole tradizioni divine, e se queste non si congiungono col perfezionamento del

sapere naturale, a che ci fu data la natura e la ragione? Se parlasi di tradizioni della scienza umana, o gl' ingegni non valgono nulla, e allora le tradizioni non cominciarono mai; o gl' ingegni valgono, e allora come le tradizioni cominciarono, anche s' accrescono. Ma il primo errore che nega ogni valore alle tradizioni è strano del pari e forse più; perchè l'esperienza ci dice che noi tutti cominciamo dall'imparare. Tuttavia, o signori, qualche mese fa sentimmo uno straniero, assai dotto e benevolo all'Italia, rimproverare i filosofi italiani d'amare troppo la tradizione; e sentenziava: popolo devoto alle tradizioni è morto.

Io dunque proverò la necessità della tradizione in genere; e come gl'Italiani adoperino le universali tradizioni, non già le sole particolari a loro (impossibile e dannoso ad ogni popolo), ma come nel tempo medesimo importi custodire la varietà delle tradizioni speciali.

Se l'aforismo, che un popolo devoto alle tradizioni è morto, si prenda in senso generalissimo, è tanto assurdo che nulla più; nè credo mai che il detto scrittore l'abbia pensato in tal modo. Difatti, nell'ordine delle cose materiali, le une muovono l'altre, si trasformano a vicenda, s'attirano; nè le scienze naturali fann'altro se non investigare quest'armonia di relazioni. Il primo urto degli astri, cagione da secoli di giri concordi, s'è propagato, continuato, succeduto di moto in moto, e noi navighiamo con la terra per gli spazj del firmamento, oggi, nell'istante ch'io parlo, in virtù di quel moto primiero. Tutte le cose, dal sole fin alla gocciola che pende d'un fil d'erba e brilla come diamante, e fin alla particella di pietra che ci sembra più inoperosa, tutte sono agitate internamente da vigili forze che le muovono e compongono, e disgregano secondo leggi costanti. Or questo che accade ora, ora che noi siam qui, nel momento fuggevole che già non è più, dipende d'impulso in impulso da un momento che ci è lontano incomprensibilmente. Ecco, o signori, una specie di tradizione: questo succedersi di cause e d'effetti, questo legame

d'azioni e di passioni, di chi muove e di chi è mosso, di chi trasforma e di chi è trasformato, è in sostanza un ricevere e un tramandare, è un'inconsapevole società dell'universo, che però si dice universo. Ma pure tuttociò non potrebbe accadere, se le cose che ricevono moto e forma, non avessero in sè forze lor proprie, ogni moto essendo un atto, e ogni atto appartiene a chi lo fa, benchè per impulso.

Se dalle cose materiali sfornite di sentimento passiamo agli animali, riscontriamo anche qui un medesimo propagarsi di moto e di vita, come tremito di corda percossa, com'ondeggiamento d'acque agitate, come rimbalzare d'echi da una valle per molte convalli. Certe forze materiali, in armonia con tutte le forze che abbiamo mentovate, si uniscono in guisa nuova ed arcana, per un nuovo principio che le informa; e le specie si mantengono trasfuse negl'individui generati l'uno dall'altro, fiaccole accese di mano in mano per successione innumerabile. Dall'aquila longeva fin all'insetto che dura un brillar di favilla, ogni cosa che vive nel punto che siamo, vive da germi remoti per tanto intervallo di tempo che Dio solo conosce. E ciascun animale, nel germe suo proprio, fecondato da cagioni della sua specie, prende di grado in grado e il corpo e la vita e gl'istinti; quegl'istinti meravigliosi, inconsci e sicuri, che nessuno insegnò, ma che si volgono a' lor oggetti con modo appropriato come le piante in luogo oscuro si piegano là dove apparisce un raggio di luce. I poppanti, nati appena, si voltano alla poppa e ne suggono l'alimento; i pulcini, rotto il guscio, si cercano tosto i cibi convenienti; esce il bruco dall'uovo, fa il bozzolo e vi si chiude, divenuto crisalide; poi schiude la sua prigione e si trasforma in insetto, e vola e cerca il nutrimento che gli s'addice. Migliaia di secoli fa così volavano le farfalle su'fiori, uscite da'bozzoli, snodate dal bruco; così erano gl'istinti d'ogni animale; quas'immagini ugualmente riflesse da specchi senza numero. Ma qui pure al ricevimento della natura viva e degl'istinti

s' aggiunge l' attività degli uni e dell' altra, senza la quale attività non si concepisce la vita. Ed ecco, o signori, un'altra maniera di *tradizione*, un' altra forma di comunicazioni da cosa in cosa giù giù per la fiumana del tempo.

E tutto questo che succede nella natura insensibile e nella vivente, succede nell' uomo; ma con qualcosa di più; un più che lo fa signore della terra. Nel corpo di lui concorrono le forze che muovono la materia, contemperate ai moti del tutto, dal *fiat* primo sino ad ora; e concorrono in lui le forze dell' animale, ed anche gl' istinti, sebbene limitati da quella tal cosa che consapevolmente governa i nostr' atti; cioè, dove la ragione non può, e finchè non può, ecco pronto l' istinto, quasi mano di madre nascosta che sorregge i figliuoli. E la ragione, come la corporeità e l' animalità dell' essere umano, prende anch' essa la sua *tradizione*, benchè a suo modo; trasfusione non di sangue e di senso e di ciechi istinti, ma di conoscenza e di virtù. La trasfusione per altro non impaccia l' attività delle menti, anzi la suppone; giacchè il pensiero è atto vitale al sommo grado; e vita è attività. Voi capite dunque, o signori, che la tradizione, in significato analogico, è legge non di me nè d' altri soltanto, nè di noi Italiani o degli Alemanni, nè degli Europei o degli Orientali, e nè del solo genere umano, è di tutti gli spiriti, di chiunque ha vita, legge universale di ogni sussistenza. Or bene, chi vuol togliere la tradizione, *tolga l' universo.*

Chi condannasse in tutto la tradizione, il suo principio lo trarrebbe a conseguenze molto singolari. Non volete voi tradizioni di nessuna maniera? Sia; ma disimparate a camminare, a parlare, a scrivere, chè tuttociò lo riceveste. Rifatevi da voi un andamento, un alfabeto, una scrittura di vostro capo, segregatevi da tutti, state ne' deserti, e poichè nulla si vuole imparare come discepoli, non la pretendete nemmeno a maestri, essendovi contraddizione. Inoltre, poichè l' età della fanciullezza e della prima gioventù è un' età di fede naturale

o di magistero educativo, e poichè l'educazione è tradizione, un insegnare e un imparare, un comunicarsi di moti, un riverbero di luce, un sentire ed un consentire, su, mettete il fanciullo in solitudine, egl' impari da sè, da sè solamente. Nè l'ipotesi è nuova; il Rousseau lo voleva. Ma la solitudine è morte; e se il fanciullo non muore, vien su selvaggio, e lo stato selvaggio impedisce la perfezione del corpo, del sentimento, della ragione, della volontà; *non si discorra più dunque di civiltà e di progresso.*

Vi accorgete, o signori, che quest' ultimo argomento è molto antico; quel medesimo che adoperiamo nelle scuole, da Aristotile fino al Gerdil, per dimostrare la necessità del consorzio civile. Ma io lo ricordai, perchè n' esce una conseguenza opportuna e molto evidente. Negano costoro la tradizione? Sia; ma dunque neghino pure l' *umana società*. E ch' è mai di fatto la società se non compagnia di beni o di perfezioni? Però chiamasi anche *Comunità civile*, e il *Comune* dà i fondamenti dello Stato; e il matrimonio, fonte della famiglia, si definì mirabilmente dai Romani: una comunione delle cose umane e divine. Questa comunione non in altro modo si compie, che trasmettendo gli uni agli altri e sapere ed affetto, così nella contemporaneità del vivere, come nella successione.

Dunque, o signori, gli argomenti che sostengono la tradizione, sono gli stessi che sostengono la società civile. Notate, ho detto dapprima: C' è chi toglie la tradizione? e tolga l' universo. Ho detto poi: C' è chi toglie la tradizione? e tolga il vivere civile. Voi credereste disgiunte fra loro queste due conseguenze? No, signori; la seconda è una conseguenza particolare ch' entra in quell' altra più generale. E perchè? Avrei una risposta ovvia da dare: Perchè dell' universo siam parte anche noi; e chi leva il tutto, leva la parte. Ma ho una risposta men ovvia, e già inchiusa nel detto fin qui. Le relazioni degli uomini fanno la società umana; ma tutte le cose hanno altresì relazione e ordine fra loro; tutto

il mondo è quasi una società; *società di forze, società di spiriti, società di Dio con l'universo.* Sicchè vedete, o signori; chi rifiuta ogni tradizione, rifiuta la *civiltà*, e con la civiltà l'*universo*, e con l'universo la *città di Dio*, perchè rifiuta ogni società, e tutto è società.

Le parole adunque di chi nega la tradizione, prendiamole in senso più ristretto; intendiamole così: La riflessione della mente ne' più alti ordini del vero, del bello e del buono non dee stare a tradizioni, ma fare un esame liberissimo e senz'alcun rispetto. In altri termini, la scienza, l'arti belle, le somme leggi del vivere privato e pubblico, non devon badare all'accordo del pensiero individuale con le tradizioni generali; ma la ragione di ciascuno dee considerarsi come solitaria, in cerca di verità, di bellezza e di bene, senza veri già stabiliti e consentiti, senza esempi e regole già premesse e sicure d'arte e di vita.

Io protesto, signori, che non voglio ricusare la necessità dell'esame nè l'indagine operosa. Come ricusarli, se noi siam ragionevoli? E la ragione non esamina forse ciò che può essere dubbio? E lo scienziato, l'artista, il legislatore non cercano forse verità nuove, nuove bellezze, leggi migliori? E la stessa dimostrazione di verità già note, non è per avventura un'indagine dell'argomento, cioè d'un'altra verità o ragione dimostrativa? Siam dunque concordi su ciò. Ma io ricuso, o signori, l'altro lato di quelle opinioni, il lato negativo, scettico, *contrario alla socialità, a ogni comunità di conoscenza e d'amore.* Affermano costoro l'esame e la ricerca? Bene sta; siamo anche noi di questo parere. Negano costoro la necessità delle tradizioni universali, che servano di materia e d'aiuti allo svolgimento del pensiero? E qui non siamo d'accordo; e ne dirò le ragioni.

Prima di tutto, fummo chiari, o signori, che la tradizione in genere non si può negare senz'assurdità evidente. Per onore de' contraddittori, mi ristrinsi perciò a questo: Ch'e' condannassero la tradizione quant'a' liberi

moti d'una meditazione più alta. E tal è veramente la più consueta maniera ond' essi manifestano il loro parere; ma voi capite, o signori, ch' e' si mettono da sè in termini non buoni. Se la legge di tutto l'universo, la natura nostra sociabile, l'essenza d'ogni società, chiedono accordo d'attività particolari con la tradizione; perchè questa è attinenza e ordine delle varie parti col tutto, unione loro nella unità, intreccio di cause e d'effetti, comunicazione di moti, di vita, d'istinti, armonia universale degl'intelletti; come mai la scienza e l'arte si possono segregare da una legge che comprende ogni cosa? Se la natura umana ch' è parte del mondo ne chiude in sè stessa le leggi, e se la riflessione fa parte della natura umana, chi può mai sostenere senza contraddirsi che il pensiero scientifico e regolatore dell'arte si schianti dalla natura e ne ricusi la legge? La scienza è propaggine della natura umana, come l'uomo è propaggine dell'universo; nè alcuno può dividere quel che Dio congiunse. Il ramo diviso inaridisce; ecco il sistema fuor della tradizione, la scienza fuor della natura, lo scienziato fuor della società ch' abbraccia il tempo e lo spazio.

Si scusano essi dicendo: Che la riflessione debba verificare se le *naturali facoltà* c' ingannino, e se c' inganni *la tradizione.* Ma, o signori, il quesito non è posto bene. Non si può dimandare se l' uomo conosca, l'uomo com' individuo e come consorzio, l' uomo, cioè, per le sue facoltà naturali e per la tradizione che ne deriva; si può dimandare bensì che cosa l' uomo conosca, e perchè e come e quanto e con che mescolanza d'errori. Dimandando se l' uomo conosce, non conoscete voi forse la vostra dimanda? L' uomo sa di conoscere, perchè conosce di fatto, e negandolo, cade in contraddizione; negandolo, sa di negare; conoscimento naturale, postulato primo e indubitabile d' ogni filosofia, non bisognoso di prova perchè ogni prova lo suppone, e se non lo supponga, è assurdo già ogni argomento ed ogni parola. Immaginate che il conoscimento fosse un fiorire; dimandereste

voi forse alla rosa perchè sa di fiorire? Gliene dimandereste la prova? risponderebbe: Guardatemi.

Ma, signori miei, se il conoscimento è dell' uomo com' il fiorir della rosa, e però se conoscitiva è la nostra natura, segue, poichè conoscimento senza verità val quanto sapere senza saper nulla, che noi siamo naturalmente nella verità; e che l' errore sia cosa tutt' accidentale, varia, estranea, contro a giudizj spontanei o universali dell' anima umana.

Che cosa dee fare, pertanto, la riflessione, allorchè posto da parte quel primo quesito, scettico ed assurdo, procede agli altri quesiti su ciò che conosciamo, e perchè, come, quanto e con che mescolanza d' errori? La risposta viene da sè: dobbiamo volgere la riflessione dentro di noi, nell' uomo interiore, scorgervi tal quale la nostra natura, i sommi veri ch' ella ci porge, le sue facoltà, i modi del bene adoperarle, e così, imparate da essa le leggi della deduzione e della osservazione, camminare di verità in verità e sceverare i falsi giudizj che facemmo da noi o che imparammo dagli altri. *Ecco lo specchio della riflessione, l' uomo interiore; ecco la guida del ripensamento, il pensiero naturale; ecco il tribunale di tutti i sistemi, la coscienza; ecco la legittimità della scienza e dell' arte, la natura.* Ch' è mai la riflessione senza la ragione nativa? la ragione stessa *è quella che riflette*, perchè ritorna sul proprio conoscimento, nè può contraddire a sè stessa; è una medesima luce, come il raggio riflesso è il raggio stesso incidente che volgesi addietro. Che dunque significhi questa sublimità di speculazione che rinnega e vitupera la ragione naturale, io non so.

Or bene, interroghiamo la coscienza, e ascoltiamone la risposta sull' autorità della tradizione. Ella ci attesta che il nostro pensiero si svolge con mirabile *unità* e *varietà;* perchè a quel modo che tutte le cose serbano costantemente la specie, tramutandosi nelle lor forme; a quel modo che tutte le facoltà interiori cospirano nell' unità del conoscimento e dell' opera, tutte adunate

nella perpetua unità della coscienza, onde fiorisce il monosillabo *io*; si trasmutano così tutt'i pensieri d'uno in altro, ma conservando unità di natura e unità di leggi; leggi uniche, necessarie, ognora le stesse che dirigono intelletto e volontà. *Unità e varietà*; *varietà con unità che senza identificare stringe in unione per moltiplici attinenze;* ecco, signori, una legge suprema, palesatami dalla coscienza. Questa legge risguarda eziandio la tradizione. Ve lo proverà, non io, ma il testimonio interiore, ch'è mio così come vostro e di tutti gli uomini.

Omero chiamò parlanti gli uomini; e il suo epiteto val quanto l'altro d'Aristotile che ci chiamò naturalmente sociabili: com'abbiamo inclinazione alla compagnia civile, così al parlare. Ma nulla sarebbe valso la parola, se per natura non fossimo disposti a *credere altrui*. La parola si stampa nell'animo di chi l'ascolta, perchè vi trova la fede, come cera che si prepari al suggello. Parola e credenza in chi parla, o credere alla parola, si corrispondono fra loro indivisibilmente, com'atto e termine d'atto, com'azione e passione, come fiamma e sua materia. Io vi ricordo fatti non occulti; la fiducia nell'altrui discorso è sì naturale, che tanto ha più forza dove più operi la natura, cioè nella gioventù e nel popolo. Ma non solo in esso; ell'opera nell'adulto e nel sapiente, in que' medesimi che negan affatto autorità di tradizioni. Perchè, tralasciando la fede pe' bisogni del vivere, non v'ha dotto al mondo che non si valga dell'autorità d'altri dotti; specie in materie che non appartengono ai propri studj, ma che v'han relazione: ogni scuola vuol citare l'autorità del maestro, come i nemici della tradizione citano volentieri il Cartesio ed il Kant.

Questo fatto sì naturale dimostra il valore della tradizione, che è il *trasmettersi d'ogni pensiero acconsentito*. Il fatto del credere germoglia da natura, e poichè la nostra natura è conoscitiva, essa, come tale (già lo dissi) ne conduce alla verità non all'errore: se il cono-

scimento della verità è vita della ragione, ogni legge *naturale* concorre alla vita sua propria, come alla vita lor propria concorre ogni legge de' corpi animati. La fede spontanea nell'altrui parole ha fondamento di ragione, non di cieco istinto. E perchè, o signori? Perchè le parole son l'esterne sembianze dell'anima razionale, più che non la faccia stessa dell'uomo. La faccia dell'uomo te ne significa primo l'animalità, poi, per modo indiretto, la razionalità; la parola invece ti riflette l'idea, non in genere, ma specificatamente; e nel discorso del più rozzo fra gli uomini ritrovi le stesse leggi, le sublimi leggi del pensiero come nell'eloquenza di Platone; di Platone che, com'ogni altro sapiente, imparò i segni della sapienza e il modo d'usarli da' labbri della madre e del popolo. Però a sentir parlare ci accorgiamo sino da fanciulli, inconsapevolmente prima, consapevolmente poi, d'un'anima che ci somiglia, d'un'anima razionale, fatta per la verità: e crediamo alla loquela, perchè crediamo alla verità ed alla natura. Più fiammelle accostate s'uniscono in una fiamma; più anime accostate con la parola s'uniscono in un pensiero ed in un sentimento. La parola, come segno dell'anima non corruttibile, dura immortale nella memoria degli uomini; non muore come il volto di creta, va di generazione in generazione, da' patriarchi fin a' capi di casa del secolo nostro, da Socrate fino a Clemente Alessandrino, al vescovo d'Ippona e a Tommaso, al Pascal e al Leibnitz, al Reid e al Vico, tutte le fiammelle unite in un fuoco, che sorge a Dio da tutt'i confini della terra. L'animo scorge non mutabili le leggi del pensiero, perchè immutabile la verità che le pone; ogni anima razionale si sente conformata in quest'unica forma, come più monete preziose in un conio regale. Fondamento di credere alla tradizione di senso comune o di Dottori, questo è, adunque, *unità del vero e somiglianza di natura.*

Come mai, pertanto, la riflessione scientifica vuol separarsi da ogni tradizione, farsi solitaria, quasi selvati-

ca, sradicare il pensiero dall' unità? Diranno: Perchè la scienza dee procedere in via di ragione, non d'autorità. Ma si risponde: La scienza dee camminare con l'aiuto di questa e col criterio intimo di quella. Uomo della scienza se' tu l'uomo della natura? La ragione con che tu mediti, non è forse la stessa onde conosci naturalmente? Non puoi, adunque, nè pensando spontaneamente da uomo, nè riflettendo da filosofo, rinnegare la tua stessa natura e le sue leggi. Vengono da natura e lume di ragione e aiuto di autorità, perchè nascemmo razionali e sociali; nè la scienza può disfar la natura. Bisogna risolvere: O rifiutiamo le *verità comuni*, e crediamo che la scienza debba cogliere in fallo la ragione naturale; e siamo scettici, nè a rigore potremo più ragionare, perchè condannammo la ragione: o reputiamo che la scienza non possa star *contro* alle verità comuni, nè opporsi al conoscimento naturale, sgomitolato dalla riflessione; e allora vuol credersi che questa, esercitata ab antico, traesse da' germi del senso comune gran copia di vere dottrine. Distinguiamo, dunque, se l'esame delle tradizioni si fa per trovarne la ragione, per darci contezza dell' autorità, per distinguere tradizione perenne da opinioni fugaci, questo è dovere di scienza; ma se l' esame si faccia per negare il conoscimento naturale, ogni autorità e il valore del consenso, allora è scetticismo, è negazione di scienza.

Aggiungono essi: L' esame vuol farsi con animo spassionato, non preoccupato, indifferente. Che risponderemo, signori? Quel primo momento che un dotto pensò di fare la scienza o di rifarla, non fu egli preceduto da nulla? Prima di quel momento non vissero i dotti, non pensarono, nè amarono, nè parlarono mai? Non recarono quindi alla scienza un animo preparato da molte cagioni? Voi già, o signori, avete dato la risposta. Sentiamo entro di noi, e c' insegna la storia, che ogni pensiero ha occasione dalla vita di ciascuno e da' tempi. Il Kant fu idealista, perch' ebbe in fastidio la contemporanea grossolanità del sensismo, e nella foga

del combattere corse al contrario. L'indifferenza è dunque impossibile; chi se la propone, lo preoccupa già il suo stesso proposito. Una parte bisogna tenerla, dacchè la scienza non ispunta per aria; venne preceduta e preparata. Or via, che cosa mai precede e prepara di necessità e sempre, così la scienza, *com' ogni speculazione ed opera d' uomo?* La natura e la società umana. Non v' ha dunque riparo; bisogna tenere questa parte, *se non vogliamo uscire fuor di natura e di società;* e chi esce di natura e di società, s' uccide. Allorchè si tratta di ciò che la spontaneità naturale non conosce, o che non risguarda i fondamenti d' ogni società umana, si dee avanti l' esame starsene indifferenti come chi cerchi se il magnetico e l' elettricità sono lo stesso; ma le verità che formano l' essenza della ragione e del consorzio le hai già nell' animo, stampate profondamente, immedesimate con te; non si può dare indifferenza, ell' è assurda e cattiva; se già non le ammetti, nè le ami, non sei più uomo. Le puoi e devi esaminare, e le *dimostrabili dimostrare* finchè non ti fermi all' *indimostrabile sommo,* ma non impugnarle un solo momento, perchè già le sai *ragionevolmente,* quantunque non *iscientificamente.* In *riflessiva* e *scientifica* si trasforma la cognizione *naturale;* si trasforma, non s' annienta. Fra le verità naturali, ne additammo una, o signori, la necessità della tradizione; perchè l' uomo è *da natura* un ente sociabile, nella casa e nella piazza, a mensa e nei parlamenti, nello studio segreto e nella scuola, nel favellare comune e nella scienza. Tal fede nella natura e nella società umana non è cosa cieca, nè indegna di porgere alla scienza i preliminari; perchè (già lo dissi) natura non c' inganna, e chi la rinneghi fa impossibile la scienza; da natura poi germina la tradizione.

E qui il discorso, che ritorna in sè e forma un circolo intero, mi conduce al quesito: Come si riconosca e s' usi la tradizione? E trovo la risposta nell' eterne leggi affissate da voi e da me, nella coscienza. Il pensiero si svolge con perenne varietà nell' unità; varietà,

pe' diversi gradi e aspetti della riflessione, unità perch'unico è il vero e la natura è somigliante. Se la natura si ripete in tutti gli uomini, come cetra divina moltiplicata in più cetre, e se l'eloquio li congiunge in unità morale, sarà pertanto tradizione buona quella che si spiega perpetuamente con varietà nell'unità. Le varietà non hanno numero, ma tutte hann'attinenza con l'unità; si separano dall'unità e però dalla verità le speculazioni e i fatti, che *repugnano fra loro e con la coscienza*. La buona tradizione accoglie varietà infinite, non contrarietà; e ciò paiono dimenticare que'razionalisti che approvano tutte le opinioni. Però, come a vedere un cieco, uno storpio, un mentecatto, dicono tutti: cotesta è una deformità; e come a vedere un omicidio ed un furto, tutti dicono: cotesto è male; così a sentire l'alterigia di certi sistemi, che si combattono fra loro e hanno la contraddizione in sè, perchè ripugnano alla natura stessa di chi gl'inventa, tutti dicono: codesto è falso. E perchè, o signori? Perchè come l'idea dell'uomo esteriore fa riconoscere l'imperfezioni di chi non abbia l'integrità delle membra; così *l'idea dell'uomo interiore, presente a sè nella coscienza*, ch'è illuminata dal vero eterno, fa riconoscere l'imperfezione dei giudizj e dell'opere. Si potrà sbagliare in alcuni ragionamenti particolari, sul più o men bello, su certi fatti più lontani dalla legge naturale, su certe speculazioni troppo sottili; ma l'integrità dell'essere umano e delle sue principali relazioni con Dio, con gli altri uomini e con l'universo, tutti la sappiamo, perchè tutti la vediamo entro di noi. La varietà nell'unità: ecco la legge dell'universo, dell'uomo, della umana società, della tradizione. Quindi, notiamolo bene, la perennità de' veri supremi fa discernere la buona tradizione, che dispiegasi una e varia, com'albero che cresce d'età in età; la tradizione poi universale ci serve di conferma nelle speculazioni, come riprova d'arimmetico. Attività delle parti e attività del tutto, diversità particolari e armonia totale, numero e unità, moto e

riposo questa è legge del mondo e dell' uomo: noi la obbediremo, signori, perchè siam uomini e siamo nell' universo.

Ed è bello a considerare il modo con che la tradizione, scorrendo giù d' intelletto in intelletto, s' accresce sempre, pigliando varietà, e così diventando novità; il qual fatto ha le sue ragioni nella natura umana. Avete mai considerato, che spesso nelle fattezze de' figliuoli si confonde la somiglianza de' padri con l' altra delle madri? talchè si dice: negli occhi e nel naso arieggi la madre, nella fronte e nella bocca il padre. Ma poi quei figliuoli stessi, in quelle stesse parti che somigliano, non le ritraggono tanto, che non ci si veda un divario, una lor propria individualità. E il divario piglia qualità più distinta, a mano a mano che il giovane, crescendo, con gli abiti della mente e de' costumi impronta del suo interno l' esteriorità del volto e della persona. Eppure le quattro diversità suddette, similitudine paterna, similitudine materna, distinzione individuale, stampa della volontà e degli abiti, non fanno sconcerto, nè paiono accozzo, formano anzi stupenda unità. E perchè, o signori? Perchè ciò s' opera dalla natura misteriosamente nell' unione del connubio e nell' unità dell' uomo. Così l' accrescimento della tradizione: un misto continuo d' antichità e di novità, d' ammaestramenti e di scoperte, d' imitazioni e d' invenzioni, di durata e di mutamento: perchè l' animo è disposto a patire ed a fare, a ricevere ed a creare, ad imparare e ad ammaestrare, ma, a fare dopo aver patito, a creare dopo avere ricevuto, ad ammaestrare dopo avere imparato. Tutte le facoltà passive ed attive hanno radice nello spirito; talchè il pensato dagli altri e il pensato da noi si confonde nell' unica spontaneità della ragione. Rammenterò un fatto singolare. Meditando qualche argomento di scienza o d' arte, ci guizza in mente un pensiero che par novissimo e fa battere il cuore d' allegrezza. Dopo del tempo ci accorgiamo che l' idea venne d' altronde nel nostro pensiero, quasi semenza di fiore portata dal vento ne' campi al-

trui. Ma pure, quell' idea rimaneva forse la stessa? Non si trasmutava niente? Sì; pigliò nuovo aspetto conveniente a noi, crebbe qual semenza in fiore; rimase la stessa nella sostanza, acquistò forma novella. Così è la tradizione.

Le idee, venute d' altronde, s' appresero a voi e a voi si connaturarono, perchè la disposizione naturale, l' abito de' vostri studj, lo stato particolare dell' animo quando le vi caddero in mente, vi resero acconci ad accoglierle, a riscaldarle col vostro pensiero finchè non aliò fuori la vita nuova d' un vostro concetto. Così l' ingegno e la vita degli scienziati e degli artisti, l' armonia loro co' lor tempi e paesi e con la civiltà intera, tutto fa sì, che ricevute le tradizioni, queste si conformino all' età varie e si rinfreschino senza posa; si conformano con opportunità e però con mirabile spontaneità. La ragione del presente sta nel passato, ma non tutta: il presente ha un ordine suo proprio, ch' è la ragione del nuovo, ma del nuovo nell' antico, perchè l' uno è nell' altro come sembianza de' genitori ne' loro figliuoli. Errano dunque a un modo e i nemici della tradizione e i nemici della novità. I nemici della novità negano le scoperte nella scienza, l' invenzioni nell' arte, le riforme nella vita pubblica e privata; i nemici delle tradizioni negano il magistero della scienza, ogn' imitazione nell' arte, ogni conservazione negl' istituti del vivere umano. Ma questo è capriccio d' uomini; la natura poi, con legge non mutabile, ci grida: imparando scopri, imitando inventa, conservando riforma; non già come fatti separati, ma in tal guisa che l' attività della mente e del cuore li riduca in unità, sicchè l' imparato si traduca in iscoperta, e l' imitato in creazione, e il conservato in riforma.

Però nell' ordine della scienza vediamo che dall' Oriente passano le dottrine in Italia od in Grecia, tra' Pitagorici e gl' Ionj; Socrate le rimette sul buon cammino, Platone e Aristotile si fanno raccoglitori d' antiche verità e mandano più avanti, quegli la contemplazione degli univer-

sali, questi l'osservazione dell'uomo interiore e de' fatti esterni, e dánno la scienza del metodo; i Padri della Chiesa, trovando i Neoplatonici, ne accettano il bene e lo cristianeggiano; i Dottori della Chiesa, trovando in onore gli Aristotelici, ne prendono molte verità e l'acuto sillogizzare, e unificano tutto ciò con le dottrine de' Padri; Galileo, rifiorendo la scuola platonica, e sentito il moto della civiltà a cose nuove ed a' fatti esteriori, combatte il metodo *a priori* della scolastica, ma concilia l'osservazione col ragionamento matematico d' Euclide e con la logica del Peripato, e fa vedere ne' libri d' Aristotile i principj del metodo vero, e riesce più fecondo del Verulamio; quindi il Pascal in Francia, il Bossuet e il Fénélon, accettano l'osservazione interna del Cartesio, ma la spogliano di scetticismo e la collegano alle tradizioni sacre e laicali dell' antichità; così fa il Leibnitz contro il sensismo, e da lui prende impeto l'Alemagna; e al Vico, studioso d'ogni tradizione deposta ne' linguaggi e negl'istituti e nelle religioni e ne' sistemi, e nemico al dubbio cartesiano, non impedì tutto ciò di creare la Scienza Nuova. Ma in compagnia di sì maestoso processo vediamo due mali. Di che sorta, o signori? Da un lato le sètte che dispettano gli antichi ammaestramenti, come gli scettici; dall'altro quelli che inaridiscono le fonti del pensiero per ossequio eccessivo all'autorità, come la scolastica esagerata e i tradizionali del nostro tempo. Anzi, in quelli stessi che primeggiano per sapienza, vedesi talora (benchè di rado) non distinta la tradizione perenne dall'opinioni di scuola e riceverne qualch' errore.

Così nell'ordine del bello, i Greci tolsero gl'inizj dall'Oriente; e Omero, chiunqu' e' fosse, raduna le tradizioni antiche (come si vede singolarmente nell' Odissea), temperandole al suo paese ed a' tempi con insuperabile spontaneità. Virgilio imitò i Greci, ma v' aggiunse la maestà romana e le tradizioni latine e l'affetto; Virgilio, più mirabilmente bello, dove più l'affetto gli converte in propria sostanza l'imitazione. E Dante (eccetto

pochi luoghi) fa sangue suo proprio delle popolari leggende e de' poeti antichi e de' libri santi e de' Dottori, sicchè, con tanta dovizia d'altri, ei diviene il più nuovo poeta del mondo, il vate della Cristianità. L'architettura si trapiantò nell'Ellade; là si crea l'eleganza degli ordini greci e l'armonia di linee orizzontali; Roma imparò dagli Etruschi e da' Greci, e unì agli ordini loro la curvilinea delle vôlte e degli archi (benchè questi con bugía d'arte nascondesse talora per servitù d' imitazione); e adattò gli edifizi alla grandezza di tant' impero. I Cristiani, che non potevano accettare i templi pagani, di cella sì stretta e magnifici solo all'esterno, imitarono le romane *basiliche* voltarono l'arco sulle colonne, senz'accecarlo; architettura, mutata poi nella longobarda e che passò co' monaci alla Normandia e alle rive del Reno. I Bizantini, imitate le rotonde di Roma e le basiliche, trovaron la cupola. Gli Arabi, cercando da Bisanzio architetti e seguendo forme grecolatine e persiane, crearono inoltre que' loro palazzi e moschee ad archi acuti con la linea sacra del ferro di cavallo. Quest' architettura si trasformò da' Siciliani, a tempo de' Normanni, nell'arte suntuosa ed archiacuta del Duomo di Morreale e della Cappella palatina, tenendo del Bizantino e dell' arabo, e componendone una cosa nuova. Indi l' architettura archiacuta degl' Italiani, tutta semplicità e dignità. Ma i Settentrionali, la forma delle basiliche cristiane svolsero in un' architettura lor propria, che più ebbe del frastagliato, del verticale e dell' ardito. Le pitture e i musaici pagani si convertirono alla lor volta ne' musaici cristiani, ma con ispirito nuovo; indi per le rozze tradizioni bizantine, migliorate da Cimabue e per la vista de' mosaici cristiani, educavasi Giotto; e da lui, uscito di Toscana, traggono i principj le meglio scuole d'Italia, fin a Raffaello che nelle sue tre maniere (ma più nella seconda) adunò con greca facilità tutt' i pregi anteriori, e mandò l'arte ad un punto che non è ancora superato. I tre Pisani con la vista di marmi antichi e il terzo d'essi con l' esempio de' disegni giotteschi, ri-

fanno la scultura che cresce di mano in mano fin al David del Buonarroti, e, interrotta dal baroccume, si ricollega pel Canova, benchè un po' servilmente, al fare antico; il Bartolini poi prende il buono di tanta semplicità e lo ristora con la libera imitazione della natura. I canti sacri pagani s'accettano dalla Chiesa che li fa più severi; da quei cantici e dalle cantilene popolari sorge la musica nuova, distinta nelle melodie italiane e nell'armonie alemanne. L'immenso Rossini congregò in sè la melodia e l'armonia e ne creò un'arte, tanto più nuova e sua, quanto più dotta ed imparata. Ma nell'arti ancora, o signori, noi scorgiamo due mali; o gl'imitatori servili, come alcuni cinquecentisti paganeggianti ed altri sul principio del secolo nostro; o gli avversari d'ogni tradizione, come gli accartocciatori del Secento; servitù e licenza che nella letteratura e nell'arti belle si chiamarono di recente (salvo eccezioni) classicismo e romanticismo.

Nell' ordine del bene potrei con più facilità mostrare la durata e il rinnovamento del vivere civile; ma sto contento ad accennare gl'istituti municipali, che, propagati e mantenuti nell'impero di Roma, informati poi all'assemblee germaniche e all'esempio de' concilj, generarono i parlamenti della odierna Cristianità.

Sicchè ci conferma l'esperienza d'ogni tempo, come la tradizione sia necessaria pel miglioramento continuo della scienza, dell'arte e della umana società. Nè quando i filosofi nostri osservano la tradizione, meritano punto d'esserne biasimati; purchè non s'onorino da essi le *sole* tradizioni paesane e si dispregino le altrui. Non le altrui per le nostre, non le nostre per l'altrui; questa è la sapienza. Qual popolo mai può dividere le proprie dalle tradizioni generali? E meno d'ogni altro popolo noi che a' tempi antichi e nuovi fummo nel centro del genere umano, onde moltissimo ricevemmo da tutti, e molto anche conferimmo alla universalità. E, se parliamo di scienza, chi dirà meschinamente paesani Anselmo, Bonaventura e Tommaso? Ma se in loro noi tro-

viamo Cicerone, Boezio, e i Padri Latini; i Greci vi trovano Platone, Aristotile, i Padri Orientali; i Tedeschi Alberto Magno; i Francesi san Bernardo e Ilario; Beda e Alessandro d'Hales gl'Inglesi; Isidoro gli Spagnuoli; tutti, la scienza pagana e la sapienza cristiana, ravviate da ogni lato della civiltà. Nè fu gretto il Galilei: se Francesco da Verulamio dispregiò gli antichi, in Galileo rinvengono i Greci gl'insegnamenti d'Euclide e d'Archimede, e le lodi d'Aristotile; vede l'Europa ne' libri di lui un commercio di notizie e di lettere co' principali valentuomini d'allora. Chi dirà ristretto all'Italia il Vico, che investigò nella realtà de' fatti la storia ideale del genere umano? E son forse rincantucciati qui peritosamente il Rosmini, il Ventura, il Gioberti, se raccomandano le tradizioni della Cristianità; quelle che suonano da' palmeti e da' rosai dell'Oriente, da' lidi dell'Ellesponto, da' colonnati d'Atene, dalle foreste di Germania, dalle cattedrali d'Inghilterra, di Francia, di Spagna e d'Italia e dalle sponde stesse dell'Affrica desolata? Se non s'imita da noi certe scuole de' nostri vicini, la ragione si è, che scetticismo o panteismo, mentre ripugnano alla coscienza, contraddicono altresì, non le sole tradizioni d'Italia, ma le tradizioni ancora di que' popoli stessi, di tutto il Cristianesimo. Il soggettivismo del Kant non ci talenta, ma onoriamo Alberto Magno, il Leibnitz e il Kant stesso, dov' egli oppone al sensismo le nozioni dell' intelletto. Non ci attira il dubbio del Cartesio, ma veneriamo il Pascal e que' sommi uomini, oratori e filosofi di una grand'età; e il Cartesio medesimo nelle sue parti buone di osservatore e di scrittore.

Bensì ogni popolo, nel valersi delle tradizioni universali, ha da curare le sue che, secondo la legge della unità e della varietà, risguardano il proprio naturale ed ingegno. Unica la verità, varj gli aspetti di lei, varie le tendenze nelle genti e negl'individui e vario il modo del significarla; come i vocaboli e le frasi d'una lingua son le stesse per tutti, ma diversifica il tono di chi le pronunzia e lo stile. La verità è unico verbo d'infinite pa-

role, variamente scelte e combinate e pronunziate dagl'intelletti. A' Francesi toccò l'amabile osservazione dei fatti interiori, amabilmente significata; agli Alemanni la vastità dell'erudizione per leggervi dentro le più sublimi leggi dello spirito; agl'Inglesi un senso sicuro di quel ch'è certo e pratico nelle questioni: agli Spagnuoli la maestà del pensare e del dire; a' Greci l'armonia del vero e del bello in unica luce: agli Orientali la contemplazione del divino; agli Slavi la profondità del sentimento; agl'Italiani non estinguibile un desiderio di trovare nelle idee e ne' fatti l'universalità delle attinenze: varietà di parti e di facoltà, onde i popoli son come un popolo solo e come un sol uomo.

Ed ora, nel fine del mio discorso, giovi notare che in tal accordo delle tradizioni e del ragionamento individuale sta l'unità non falsa e la non falsa varietà. Chi vuole unità del pensiero o nella servitù all'autorità dei maggiori, o nell'identità del panteismo. Quale unità! o la ragione spogliata d'ogni attività, o l'uomo spogliato d'ogni personalità! Errori ambedue che repugnano alla coscienza, unico fonte che dà notizia dell'esser nostro. Non vedono forse i tradizionali che l'unità delle tradizioni germoglia in continue varietà, perchè l'uomo è perfettibile? Ma dall'altro lato, o panteisti, rinvenute nel nostro pensiero leggi assolute di verità e di bene, voi scambiate l'unione con l'unità. Noi stiamo uniti col vero eterno che imprime nell'animo leggi necessarie di conoscenza e d'amore, ma non siamo noi la stessa verità nè l'eterna ragione. Qual coscienza d'uomo, o signori, può dire a sè stessa: Io sono la verità? Onde i panteisti, volendo unificare le menti umane con la prima ragione, unificano tutti gli errori e contraddizioni nostre in un unico vero; quasichè il loro stesso sistema non escluda ogni altro sistema; e le varietà, che suppongono l'unità, non escludano la contraddizione e l'errore. Altri poi, stando all'apparenze de' fatti e negando che la realtà si palesi qual è, ammettono le varietà moltiplici senz'unità nessuna: i pensieri e i sentimenti sen-

z'un'anima che pensi e che senta; fenomeni senza sostanze; fatti senza leggi essenziali; un cozzo *naturale* di giudizj nell'uomo; la ragione speculativa contro la ragione pratica, il vero diviso dal bene, il bello diviso dal bene e dal vero, l'utile dall'onesto, la riflessione dalla conoscenza spontanea, la scienza dal senso comune, la ragione dall'autorità, la natura da'fini, l'intelletto da Dio, l'individuo dalla specie umana, l'anima dall'universo. Ed è questa, o signori, la scienza? Questa la consolazione del sapere? Questa la carità del vivere civile? E questo è dunque l'uomo della coscienza? Ma noi abbiamo altri pensieri, abbiamo la *varietà* ma con l'unione, abbiamo l'*unione* ma con l'*unità;* l'unità dell'eterna ragione illuminatrice; l'unione delle menti finite e illuminate; *la varietà de' pensieri e de' sentimenti nell' unione per l'unità.* Un'unità che unisce ma non identifica; un'unione che accorda ma non confonde; una varietà che distingue ma non divide. Questa, o signori, è la legge del nostro filosofare, perch'è la legge della coscienza.

E che fa dunque la storia? Ecco in fine la risposta a quella dimanda ch'io posi da principio. Essa raccoglie le tradizioni, che sono l'unità nell'unione e l'unione nella varietà. Essa fa riconoscere ciò che dobbiamo imparare e ciò che dobbiamo investigare; ciò che dura e ciò che si muta; e de'mutamenti c'insegna la ragione; e in questa ragione ci apparisce la loro verità, bellezza e bontà; onde li sceveriamo dall'errore, dalla deformità e dal male. Studiando i monumenti di tutte le nazioni, quasi memorie care d'un'unica famiglia, ma più affettuosamente quelli del proprio paese, gli scienziati di tutta la Cristianità fanno strade diverse, ma tra via si chiamano l'un l'altro per non ismarrire il ritrovo ad un'unica meta. Così, amando le tradizioni, la mente nostra non si fa solitaria e selvaggia, l'individuo non si distingue dalla famiglia, e obbediamo alla legge dell'armonia che regge l'uomo, la società umana, ogni società e l'universo.

LEZIONE SECONDA.

EPOCA SECONDA DELL' ÈRA CRISTIANA.

EPOCA DE' DOTTORI.

SOMMARIO. — Due giudizj eccessivi sulla scolastica. — La civiltà del medio evo non è separata dall' anteriore, nè può dirsene mera continuazione. — Divario tra l' epoca de' Padri e l' epoca de' Dottori; nella prima v' era sempre la Gentilità che stava di fronte al Cristianesimo, nella seconda cessò. — Beni che vennero da' mali tremendi della barbarie. — Ciò si vede, paragonando l'Oriente con l' Occidente. — Di là scorgiamo che sarebbe stato di noi, se non ci opponevamo a' Musulmani. — La Storia della Filosofia nel medio evo si ristringe all' Europa. — L' età de' Dottori si svolge lentamente, ma continuamente, da Boezio in poi. — Quattro cagioni che dettero impulso al risorgimento della civiltà e della filosofia. — 1ª Il Cristianesimo signoreggiante: nè la barbarie da sè sola, nè da sè sola l' antica e corrotta civiltà potevano condurre al risorgimento, perchè *negative* ambedue. – Si cita qualche fatto. — 2ª Gli avanzi del sapere antico, sempre più conosciuti; le scuole in Italia non cessarono mai; scuole fondate altrove; crescono le notizie de' libri antichi; nel *Trivio* e nel *Quadrivio* non si credeva contenuta la sapienza, e molto meno nel compendio del Capella. — 3ª Studio de' Padri, segnatamente di sant' Agostino, che conteneva in sè gli altri Padri; e per tal mezzo si conosceva non poco degli antichi. — 4ª Vigoria nuova degli animi, che raccolti e passionati presero emulazione ed esempio dalle reliquie di anteriore civiltà; la vita del chiorico e del monaco riuscì opportunissima. — Le qualità di quest' epoca nascono dalle dette cagioni. — 1º Moltiplici contrasti, così nella civiltà e nell' arti e nella letteratura, come nella scienza. — Non era opposizione di due religioni o civiltà contemporanee, nè opposizione di leggi solo interiori, ma un conflitto d' impulsi esteriori. — 2º Ossequio all' autorità come per discepolato; il che si distingue dall' uso dell' autorità per aiuto. — Ma era necessario in quell' epoca di *gioventù*. — 3º L' autorità serve d'impulso alla libertà, perchè gli animi eran gagliardi, e perchè ragionevoli le due autorità principali d' allora. — Si cadde in servitù al Cinquecento, quando non più ragionevole l' autorità, nè più vigorosi gli animi. — 4º I Dottori presero da' Padri la sostanza, presero i più la forma da Aristotile; però, il bisogno di ben distinguere la materia che i Padri esponevano comprensivamente e l' uso della dialettica greca portò al *processo per distinzione*. — 5º Tuttavia, ci fu un tendere animoso e potente all' unità; diverso, per altro, dalla comprensione finale ch' esamina le relazioni. — 6º L' applicazione del *sillogismo* nelle sue forme più rigide non è generale a' Dottori. — Tra le dette qualità son principali due; l' uso dell' autorità come da scolari, e il procedere con distinzioni numerose. — Passando a stabilire il principio e la fine di tal epoca, va distinto da essa il medio evo come la parte dal tutto; stando al criterio delle qualità mentovate, l' epoca de' Dottori comincia da Boezio e finisce a Galileo. — Non si può fare un' epoca nuova del così detto *Rinascimento*, perchè non fu esso tale per l' Italia, nè recò una riforma vera; fu bensì un *ultimo* svolgimento da una parte, un *ultimo* corrompimento dall' altra. — Ordine da seguirsi nell' esporre quest' epoca: va distinto le sètte dalla filosofia perenne de' Dottori; si prova che essa comprendeva ciò che le sètte spezzavano.

Distinsi, nell' anno passato, l' èra pagana in quattro età; *prima*, de' sistemi orientali; *seconda*, de' sistemi

orientalitalogreci; *terza*, de' sistemi greci; *quarta*, de' sistemi grecolatini. Distinsi inoltre l'èra cristiana in quattro età; *prima*, de' Padri; *seconda*, de' Dottori; *terza*, della riforma; *quarta*, del rinnovamento. Esposi le quattro età dell'èra pagana, e la prima dell'èra cristiana, cioè la filosofia de' Padri e le sètte che si dividevano da essa. Mi rimane in quest'anno l'età dei Dottori e poi l'altre fino a' nostri tempi. Giovi rammentare, che non fo una trattazione specificata della storia, sì uno specchio generale, che serva poi di legame alle parti speciali. Comincerò dunque dall'età de' Dottori.

Si reca due giudizj eccessivi e contrarj sul medio evo e sulla scolastica « e' sciuparono tutto » ovvero « e' vi fu tutto a perfezione. » Chi accusa gli scolastici, quasi di guastatori dell'antica civiltà e letteratura, non avverte che ci stette di mezzo un fatto non poco avvertibile, cioè i Barbari; poi nè i tempi anteriori eran più quelli di Cicerone o di Virgilio: va ringraziata la scolastica che non si fermò nella barbarie. Chi loda gli scolastici d'ogni perfezione, non bada due cose; ci fu i Goti di mezzo e la ruggine s'appiccò a' migliori; poi, la perfezione quaggiù è relativa, per que' tempi sì, pe' nostri no; come allora per contenere Barbari nuovi necessarie le castella baronali, Dio ce ne scampi ora. Chi ama troppo la Gentilità, odia i Dottori e l'arti del medio evo; chi odia troppo le novità odierne, lo trasama: ecco donde gli opposti pareri. Al che si congiunge l'altra questione: se il medio evo debba credersi una civiltà del tutto separata, o invece una mera continuazione dell'anteriore. Affatto separata non poteva darsi, salvo il caso di tal barbarie assoluta che gettasse tutti nell'ignoranza totale del passato; ignoranza contradetta dalla storia. specie, quant'al clero, e che avrebbe reso impossibile il risorgimento. Nè mera continuazione poteva essere pel tremendo sconquasso de' Barbari. Vi fu, dunque, al solito e conservazione e novità. Anzi, cessata la Gentilità e però finite le prime paure d'un ritorno al Paganesimo, cessata la separazione de' Barbari

e de' Romani, e però gli spregi e gli odj, la conservazione dovea farsi gelosamente di tutto come tra gente che salva le reliquie del naufragio. Il medio evo conserva tutto, Impero, Comuni, leggi barbare, leggi romane, baroni e popolo, resti di civiltà latina e di civiltà cristiana; v'è scompiglio, ma conservazione. Ci fu anche novità, e tanto più, quanto più si mescolavano insieme parti così diverse tra loro.

Tra l'età de' Padri e l'età de' Dottori corre una essenziale diversità. In quella, come già chiarii, Cristianesimo e Paganesimo stavan di contro. In Oriente l'opposizione de' *pagani* al Cristianesimo era più speculativa che pratica, più delle sètte filosofali che degli uomini di Stato; in Occidente, e massime a Roma, l'opposizione era più pratica che speculativa, e fin a' tempi di sant' Agostino i patrizi odiavano la nuova fede, nemica agli dii della patria. Si aveva da un lato la cadente civiltà del Gentilesimo; il suo scadere mostravasi nel costume, nell'arti, nelle scienze, nella letteratura: si aveva dall' altro la sorgente civiltà del Cristianesimo; e il suo crescere appariva in un rinnovamento di pensieri, d'affetti, di sapere, di vita e anche di stile. Ma le spine antiche soffocavano i nuovi fiori; l'antica corruzione impediva il rigoglio della giovane civiltà, e occorse un rimedio terribile; il ferro de' barbari tagliò i rami seccati, e allora tutto l'albero ringiovanì. Fra le calamità cessarono le superbie del fasto antico, i cuori afflitti si consolarono nell' umiltà della Croce; i già dominatori, ora oppressi, amarono il clero che li consolava, gli oppressori ne sentirono riverenza, la Gentilità s'estinse. In quest' età, pertanto, non vi è da una parte filosofi pagani, e dall' altra filosofi cristiani; questi tengono il campo. Non vedesi più una civiltà che scende, una che sale; avvi una civiltà che a poco a poco vien su domando la barbarie, e riunendo in sè il bene dell' antichità latina e del Cristianesimo; cessò tra noi una società mescolata, si fece la Cristianità.

Ma che bisognasse l'ascia de' Barbari a sbroncare

l'Europa e che solo il Cristianesimo potesse rifecondare il deserto, si vede paragonando l'Oriente e l'Occidente. Nel quarto secolo e nella prima metà del quinto, così l'impero Orientale come l'Occidentale fiorivano di scrittori, o pagani che rimettevano in onore la filosofia italogreca e asiatica, o cristiani che difendevano (anche con argomenti naturali) la dottrina d'un Dio creatore e salvatore. Muore sant'Agostino nel 430, l'ultimo e il maggiore de'Padri, quando Roma è caduta e tutto l'impero d'Occidente sta presso a cadere; muore Proclo, l'ultimo grande scrittore de' filosofi pagani e della scuola d'Atene, verso il finire del secolo quinto; ma l'impero d'Oriente ha tuttavia da durare nove secoli e più: nondimeno l'Occidente si rià, dove l'Oriente si consuma di languore, nè per anco s'è riavuto. E perchè? Le genti di stirpe latina vengono ritemprate dall'infortunio e dalla fierezza settentrionale; i Barbari poi, fatti Cristiani, ricevono educazione ed istituto di civiltà; ma tra le genti asiatiche ciò non accade. Due secoli dopo, cioè nel settimo, comincia l'invasione degli Arabi che non si convertono come i Barbari dell'Europa; non si convertono perchè più simili a noi, e rivali, e agognanti al primato, setta mescolata d'ebraico, di cristiano e di tradizioni orientali. Se l'Europa fosse divenuta maomettana, specchiamoci nell'Asia e nell'Affrica; ecco quel che saremmo. Chi mosse le Crociate, ben conobbe il nemico; e se non valse a salvare l'Oriente, sviò la piena che tentò allagare anche qui, e salvò l'Occidente. Non poteva il Corano dare impulso a nuova civiltà, e con la civiltà all'arti ed alla scienza, perchè non fondato sulla coscienza dell'uomo interiore, ma lo dissipa ne' sensi, non francheggia la libertà dell'uomo con la legge dello spirito, ma lo inceppa col fato. Però (come vedremo) se gli Arabi, mescolati a popoli già civili, dan qualche lume d'arti e di filosofia, è un che imperfetto, raccattato fuori, di breve durata; imbarbariscono essi di nuovo e fan barbare le genti soggette; ma chi li caccia, come la Sicilia e le coste di

Francia e d'Italia e la Spagna, riprende fiato di civiltà.

È, dunque, un fatto, o signori, nell'epoca seconda dell'evo cristiano come la storia della civiltà così la Storia della Filosofia si ristringe; nell'età prima ebbi a dire nomi e d'Asia e d'Europa e d'Affrica; ora quasi sempre si rimane tra noi. Nè ci rechi meraviglia; vedemmo che bisognava ringiovanire. La civiltà del Gentilesimo, già sì vasta, si consuma da sè; i popoli pagani d'Asia, d'Affrica, d'America o languiscono in decrepitezza o vanno a finire; i Musulmani, benchè non Gentili, pur tengono della paganía le sensualità e il fato e quindi stremano più che mai di numero e di forze. Era d'uopo che una qualche gente, purgata di miscuglio pagano, riprendesse vigoria e, crescendo come giovane robusto, a poco a poco percorresse la terra e ne prendesse il dominio. Voi lo sapete, o signori; così fanno i popoli d'Europa e la loro civiltà. Sicchè lo storico si ristrigne a noi d'Europa perchè lascia un mondo decrepito che non ha più storia; si raccoglie ad una gioventù vigorosa che la sua storia produce co' fatti; si ristrigne ma per dilatarsi, e chi verrà dopo noi racconterà le dottrine di tutto il mondo rinnovellato.

L'età de' Dottori è un crescere lento com'ogni tempo di preparazione che armonizza moti contrarj. Si mirano i primi albóri tra il secolo quinto ed il sesto con Marziano Capella, con Boezio e Cassiodoro. Ci vuole del tempo assai perchè l'Europa, tanto sconvolta, si ricomponga; perchè le tradizioni dell'antica civiltà ed il sacerdozio ammansiscano i Barbari; perchè i missionari rechino ai Germani, a'Franchi, agli Slavi, agli Anglosassoni la buona novella, e questa sia ricevuta; perchè Carlo Martello e Carlo Magno pongan riparo a nuove invasioni; perchè si ritrovi l'abito del ragionare scientifico, l'armonia tra le forme dell'antico sapere con le verità naturali e sovrannaturali del Cristianesimo. Ma fatto è che quantunque la pienezza di quest'epoca non

si mostrasse avant'il secolo decimoterzo, pure da Boezio e da Cassiodoro in poi si vengono su su preparando la scienza de' Dottori e la civiltà senza interruzione. Tra la fine del quinto secolo ed il sesto si gettano i semi da' due valentuomini predetti; allora il papa Gregorio Magno rinnova i grandi pensieri e lo stile de' Padri, istituisce scuole pe' poveri, manda tra gli Anglosassoni Agostino e Mellito. Si fonda in Ispagna seminarj; e ivi tra il sesto secolo e il settimo fiorisce Isidoro di Siviglia. Così ne' conventi dell' Irlanda e della Gran Bretagna, istituiti da' detti Agostino e Mellito, sorgono le famose scuole di là, e tra il settimo e l'ottavo secolo fiorisce il venerabile Beda; il cui discepolo Egberto istruì Alcuino, e questi recò la scienza nelle scuole di Carlo Magno. E da esse vien fuori la scolastica; e dalla scolastica, ritardata un po' (ma non interrotta) tra il Novecento e il Mille per lo spezzarsi del nuovo impero Occidentale, si formarono nel decimoprimo secolo e Lanfranco e sant' Anselmo e Pier Damiano; e giù giù dopo san Bernardo e Ugo di san Vittore, incontriamo e Pier Lombardo e il Commestore; e nel decimoterzo poi e Alberto Magno e Bonaventura e san Tommaso.

Or si domanda, quali cagioni dessero impulso a tale risorgimento di civiltà e di scienza. Dal già detto risulta che le cagioni principali furono quattro: il Cristianesimo signoreggiante; gli avanzi dell' antica scienza sempre più conosciuti; le dottrine de' Padri non abbandonate; il vigore degli animi, rinato per le sventure dei popoli vinti e per la fierezza de' vincitori.

Sulla *prima* cagione non può essere dubbio. Già ho chiarito co' fatti che nelle cinque parti del mondo conosciuto, là è civiltà dov' è Cristianità, o dove la Cristianità non soggiace a popoli d' altro culto. Immaginiamo che i Barbari non avessero trovato popoli cristiani, ma pagani; onde mai, di grazia, poteva sorgere la civiltà? Da' Barbari stessi, barbari per età sì remote, più barbari che mai nella superbia delle invasioni, nella ferocia del saccheggio e del sangue? Nessuno lo crederebbe.

Da' Pagani forse, che godevano ancora le reliquie di civiltà corrotta? Ma questi non avrebbero spirato riverenza; con la virtù mancava loro la dignità, e la loro scienza era più cosa di erudizione morta che vita di pensiero e d'affetto; e chi non ha vita non può altrui comunicarla. Da una parte v'ha barbarie o negazione di civiltà; evvi corruttela dall'altra, negazione pur questa; come poteva mai da due negazioni sorgere un che positivo, quasi numero da due zeri? La storia non ci narra d'un sol barbaro che i sacerdoti gentili o i filosofi ammansissero; ci narra d'Attila che papa Leone allontanò con le preghiere da Roma; d'Attila stesso, così Benvenuto d'Imola (*Comm. all' Inf., C. XII*) che san Gemignano allontanò da Modena; di sant' Epifanio, vescovo di Pavia, che riscattò migliaia di prigionieri italiani da' Borgognoni; di Totila (così san Gregorio Magno) ch'entrò nella cella di san Benedetto. Davvero, come il Paganesimo non ha rinverdito la civiltà nel resto del mondo, anzi l'ha inaridita per tutto, così non potea ravvivarla qui tra noi, e molto meno incivilire i Barbari. Ho accennato inoltre che uomini cristiani furono i ristoratori della scienza, Boezio, Cassiodoro, san Gregorio Magno, questi principalmente che incivilì gli Anglosassoni e da loro si cristianeggiò e incivilì Alemagna e Francia. È vero bensì che l'Hauréau (*Hist. de le Scolast.*) odiernamente ha rinnovato l'imputazioni contro quel pontefice: non ha ripetuto l'accusa di biblioteche bruciate, chè ormai la falsità di ciò venne chiarita troppo anche da scrittori non cattolici; ma ripone in campo la lettera dove Gregorio sgrida un vescovo del badare all'insegnamento di grammatica: l'Hauréau conclude, che Gregorio fu cooperatore di barbarie co' Barbari. Alcuni, molto avanti dell'Hauréau, tassarono papa Gregorio di tal bruttura; e molto avanti fu risposto com'egli temesse, rivocando in onore i libri pagani, ravvivare il Paganesimo non anch' estinto: d'altra parte, o signori, chi fonda scuole in Italia, scrive tanto e sì altamente, istituisce la musica sacra, manda fondatori di scuole e

missionarj tra genti selvatiche, e così educa i padri della scienza odierna, non può chiamarsi barbaro nè complice di barbarie purchè il senso de' vocaboli non s'arrovesci. Il Neander, il Leo e altri storici protestanti, massime di Germania (dove la storia si scrive con dotta onestà più forse ch'altrove), mettono in luce le benemerenze di Gregorio Magno. Più tardi, e ciò riferisce pure l'Hauréau, Eugenio II decretava: « *In universis episcopiis subjectisque plebibus et aliis locis, in quibus necessitas occurrerit, omnino cura et diligentia adhibeatur ut magistri et doctores constituantur, qui studia litterarum liberaliumque artium dogmata assidue doceant:* In ogni vescovato e nelle pievi soggette, e in altri luoghi dove occorra, si ponga ogni cura e diligenza a istituire maestri e dottori che insegnino con assiduità gli studi delle lettere e i dommi dell'arti liberali. » Però il Cousin afferma che la scienza s'allevò nelle chiese; ed è noto che i letterati si chiamaron chierici. Non v'ha dubbio, adunque; il Cristianesimo, ch'è una civiltà in sè stesso perchè massima socialità, ebbe parte principale in generare la civiltà nuova e la filosofia.

La *seconda* cagione sta negli avanzi del sapere antico. Le scuole in Italia non cessarono mai del tutto. Cassiodoro ricorda tre professori, uno di grammatica, uno di rettorica e uno di legge, i quali dettavano in Campidoglio. Eunodio (pur di que' tempi) loda le scuole milanesi, prosperose sotto Federico, e gli eccellenti ingegni di Liguria, onde correva il proverbio: qui nascono ancora i Tullj. Severino Boezio, di Roma, da' dieci a' ventott' anni studiò in Atene, ove traduceva opere di Tolomeo, di Nicomaco, d'Euclide, di Platone, d'Archimede e d'Aristotile. E i libri logici di questo. tradotti da Boezio, servirono per appunto agli scolastici primi, non sapienti di greco, per dar forme regolari alle filosofiche e teologiche speculazioni; tanto più che Boezio adoprò già que' canoni a trattare il domma della Unità e Trinità di Dio. Il venerabile Beda poi, educato ne' chiostri dei missionari di Gregorio, potè comprendere ne' suoi libri

e grammatica e fisica e astronomia e cronologia e filosofia e biografia e lettere e commentarj e omelie; perchè in quelle scuole sembra si conservasse qualche notizia di greco; certamente ne seppero Alcuino e Scoto Erigena. È noto d'altra parte come Gregorio Magno lamenti perchè a Costantinopoli non sia chi possa volgere greco in latino e viceversa; e l'esarca Teodoro si maravigliasse invece di Gioanniccio a Ravenna che sapesse farlo. (*Cantù, St. degl' Italiani.*) È noto inoltre che a Carlo Magno venne in pensiero di creare le scuole, dopo che, nelle sue imprese d'Italia, ebbe parlato con uomini dotti. Siam chiari pertanto anche in ciò; che la civiltà grecolatina non si spense tra noi e altrove per opera singolarmente del clero; e che i monumenti di quella servirono a ripristinare la scienza. La cognizione de' filosofi greci, d'Aristotile in ispecie, aumentò quindi mercè gli Arabi; e nel Trecento si faceva traduzioni anche dai nostri, come si sa che Tommaso d'Aquino le promosse. Cicerone poi era un fonte, dove gli scolastici d'ogni tempo attinsero non poche notizie dell'antichità. Tra le proposizioni che col ripeterle sicure fan poi testo, v' ha quella che il sapere del medio evo si ristringesse al *trivio* e *quadrivio* di Marziano Capella; trivio, l'arti della parola e del pensiero, grammatica, rettorica, logica; quadrivio, l'arti della sapienza circa le cose, arimmetica, geometria, musica, astrologia. Il Capella è un magro compendio; e chi da certi compendj arguisse il sapere d'oggi, che diremmo noi? Nè del Capella, che s'imparava ben facile, intendeva certo Pietro de' Ricci scrivendo così delle sette arti liberali:

« . . . . . Sopr'ogni creatura
Sarebbe chi sapessi ciascun' arte:
Ma contentar si può chi ne sa parte. »

Inoltre le sette arti si reputavano un ingresso alla sapienza, cioè alla filosofia e alla teologia, le quali non si contenevano sicuramente nel Capella, ma ne' Padri e in Boezio e ne' Codici antichi di Tullio, copiati da' Benedet-

tini. Però tra' sonetti sul trivio e quadrivio del Carelli, uno sulla logica dice:

« *Janua sum* d'intelletto e d'amore;
I' son l' entrata di filosofia,
La qual è a dir di sapïenza amore. »

Li pubblicò Cesare Guasti, amico mio, in cui bontà e ingegno han pari eccellenza. Del resto, non pur Cassiodoro scrisse anch' egli *De septem disciplinis*, e Boezio tradusse o compose libri che racchiudono le sette arti (Vedi l' introduzione al suo *De aritmetica*), ma già si trova l' appicco di tradizione anteriore ne' Padri; giacchè sant' Agostino fa sapere (*Retract.*, *I*, 6) ch' egli scrisse *De grammatica* (perduto), *De musica* (conservato), e il principio della *dialettica*, *rettorica*, *geometria*, *arimmetica*, *filosofia*: ove si rincontra le arti liberali del medio evo, meno l' astronomia, più la filosofia: meno l' astronomia che si contava tra le matematiche (*Greg. Taum. Oraz. in lode d'Origene*), più la filosofia perchè sant' Agostino fa uno specchio del sapere, non dell' arti soltanto.

La *terza* cagione consiste ne' Padri. I Padri greci si conoscevano dapprima poco o nulla in Occidente; ma leggevasi con molto amore sant' Agostino. Ora, sant'Agostino (come già provai) riepiloga in sè tutta la sapienza de'Padri, non solo latini, ma greci altresì; perchè sebbene egli non abbia forse un'insigne dottrina di greco, pure la notizia delle cose orientali e dei Neoplatonici era molto comune a' suoi tempi per l' attinenze continue tra le diverse parti dell' impero. Inoltre, sant' Agostino, specie col libro della Città di Dio, insegnò agli scolastici le antiche opinioni così de'Platonici come degli Stoici e degli Aristotelici, benchè cristianeggiate. Indi proviene, (nota il Cousin) che ne' primi scolastici la forma è povera, la sostanza mirabilmente ricca.

Infine, la vigoria nuova degli animi gli eccitò all' arti ed alla sapienza. Con gli abiti fieri e coi dolori di quel tempo, i sentimenti ripresero ardenza e profondità. I

vecchi si contentano di ripensare con mestizia e compiacimento a' tempi passati; i giovani operosi vogliono andare innanzi e guardano al futuro: così accadde allora. I Barbari sgominavano in gran parte le scuole, le biblioteche, le istituzioni, i monumenti dell'antica prosperità e coltura; periva il più, ma restavano ancora i segni e le tradizioni; ciò bastava perchè ad animi raccolti e passionati fosse d'emulazione e d'esempio. Gli Orientali guardano i lor monumenti antichi con quasi straniera curiosità, perchè accidiosi ed invecchiati; ridate loro un impulso forte che li renda solleciti, ed essi emuleranno gli antichi. Così avvenne de' popoli occidentali. Curiosi come giovani, quella fu curiosità operosa perchè giovanile. Poi, fra tante procelle, molti cercavano quiete ne' tempj e ne' chiostri; ma non quiete infingarda perchè ricorrevano a loro i popoli afflitti, e perchè a mantenere il primato bisognò svegliatezza. Quindi la vita del chierico e del monaco fu molto acconcia per destare di nuovo la scienza e l'arte; vita pacifica da un lato, non dissipata in esercizj guerreschi, non turbata da frequenti vessazioni e dalla miseria universale: vita di affetti operosi dall'altro lato, giacchè l'altare e la cella divennero asilo dove re, signori e popolani andavano sovente per consiglio e ristoro. Allora si capisce come la scienza rifuggisse ne' chiostri; e là si formassero le scuole; e Lanfranco e Anselmo e Abelardo avessero quasi un esercito di scolari. La scienza e l'arte vuol pace operosa; nè pace operosa trovavasi allora se non all'ombra del tempio. Datemi in quella pace d'uomini ardenti, vigorosi, attivi un qualche libro d'antica erudizione, e vedrete come se ne muova necessariamente un impeto di curiosità e di studio, o debbano venirne speculazioni nuove e fervore di controversie e di sistemi; il che appunto accadde nel medio evo.

Spiegate le cagioni del risorgimento, vediamone ora le qualità. Queste ci vengono palesate da quelle. Considerate, o signori, che le dette cagioni, se univansi a produrre un effetto comune, contrastavano altresì fra loro.

La civiltà pagana che in parte rimaneva sul primo, benchè moribonda, ed era impulso alla cristiana, le si opponeva eziandio con molte sue opinioni e passioni. Leggete il libro di Boezio la *Consolazione della filosofia;* libro uscito da un'anima dolente, ricco di bellezza, ma che troppo imita il fare antico, nè porge al dolore se non conforti naturali; vi si parla di Provvidenza degnamente, non mai del Cristo. E' pare sì poco un libro di filosofo cristiano, che taluno credè pagano Boezio, e il libro della Trinità si attribuì ad altri. Ma ciò non venne provato, anz' il contrario (*V. Puccinotti St. della Medicina*); la diversità fra l'una opera e l'altra si spiega col divario d'idee e di sentimenti che venivano da' modelli di Roma e di Grecia e da quelli del Cristianesimo. Secondochè s'imitava gli uni o gli altri, un uomo solo pareva due uomini. E di tali opposizioni chi non s'accorge anco nell'Alighieri? che mette i suicidi nell'inferno, e poi Catone pagano e suicida in guardia del purgatorio. È un simbolo, si risponde: sta bene; ma il simbolo contraddice al resto. La fierezza barbarica contrastava poi con l'eleganza dell'arte e del pensare antico; talchè nei libri e ne' monumenti del medio evo riscontri pur sempre un misto di finimento e di rozzezza, la quale va diminuendo quanto più ci accostiamo al Cinquecento. Le stesse basiliche di san Lorenzo e di Santo Spirito, così belle e semplici nel tutto, mancano negli ornamenti. I tempj settentrionali, sublimi a maraviglia, riboccano d'ornamenti e finamente scolpiti, ma il troppo li guasta; e questo soperchio e le troppe guglie e i contrafforti con gli archi rampanti levano la geometrica semplicità. Anche in Dante, tra infinite bellezze, senti qua e là il rude. I filosofi e i teologi della scuola (dico i migliori) non mancano, come si crede da molti, di semplicità elegante simile a' prosatori del Trecento e si vedrà in san Tommaso; ma dispongono i ragionamenti con nuda severità inflessibile. Non basta; alla profondità e gentilezza del sentimento cristiano contraddicono altresì le altere e impetuose passioni di gente battagliera, uscita

di barbarie, ma non compiutamente ordinata. Dante compiange nell' Inferno un suo parente che non è stato ancora vendicato; Dante che sì amorosamente reca esempio d'umiltà nel Purgatorio, ed esalta l'umiltà di Bice sua nella Vita Nuova e nelle Rime; e canta nel Paradiso l'umiltà di colei, ch'egli chiama umile ed alta più che creatura. Le stesse passioni gagliarde d'allora sviavano talvolta la scienza dal retto, come si vedrà in Abelardo, a cui pure non mancavano sensi veri di pietà. Per ultimo, con la violenza d'affetti tempestosi, proprj d'una natura quasi selvatica, contrastavano affetti e vizi più molli, proprj d'una civiltà corrotta: le favole turpi dei Francesi e il Decamerone, co' terribili sdegni dell' Alighieri; Pier delle Vigne e il conte Ugolino con l'arabe voluttà degli Svevi; le reliquie degli usi romani e la imitazione orientale con gli uomini tutti armati di ferro; contrastavano supremamente gl'intimi conflitti tra il bene ed il male. Contrastavano i tetri castelli baronali cogli allegri menestrelli; il rispetto alle donne e la loro oppressione che armava tanti a difesa; la cortesia dei cavalieri e l'amore al sangue; l'ospitalità de' forestieri e lo svaligiamento de' mercadanti; gli ordini religiosi della milizia e i mercenari; una religione profonda e talora lo scherno d'ogni santa cosa; grandi virtù e grandi delitti; ecco, o signori, il medio evo. E chi non intenda bene questi combattimenti di contrarie qualità e le loro cagioni, non può intendere la scienza, la letteratura, l'arte, gl'istituti, i costumi, la storia di quell'età. Non era più la contraddizione dell'età anteriore, fra gente pagana e gente cristiana; erano contraddizioni in un'unica gente, in un unico uomo, per diversità di cause. Non era nemmeno la sola contraddizione tra la legge dello spirito e la legge del senso; erano impulsi esteriori di natura repugnante. La prima qualità l'abbiamo dunque nei contrasti.

Ma dall' essere quella un' età giovanile che s'istruiva e s'educava, ne viene la qualità *seconda*, un grande ossequio all' autorità. Notiamo bene; non mancavano

già le sètte o le scissure in tempi di tante contrarietà, ma la stessa licenza si sbrigliava in nome d'un' autorità qualunque; Aristotile contro Agostino, un'interpretazione biblica contro la Chiesa; la ragione particolare, da sè sola, non osava mai di comparire. Dissi nell'altra Lezione, che l'uomo non può fare a meno d' autorità e l' adopera non volendo; ma ci corre: altro è che la spontaneità del ragionamento, ben sicuro di sè, s' aiuti dell' autorità per non ismarrire, altro è l' abito di mettersi dietro a una guida, a un continuo magistero. Il primo è compagnia, l'altro è discepolato. Così l' Alighieri si fa condurre da Virgilio e da Beatrice; Aristotile vien chiamato il *filosofo* per eccellenza e il maestro di coloro che sanno; e tutte le arti, cominciando dall'architettura, s' ordinano in discipline di confraternite, di noviziati, di matricole, di maestranze.

Tuttavia l' uso e l' amore dell' autorità non tolse il più delle volte la libertà della ragione; non togliendo la libertà di essa, non impedì la scienza e la filosofia; come non impedì (e ciò si confessa da tutti, perchè da tutti si vede) la stupenda novità del poema di Dante e l' architettura nuova, e il risorgere delle arti sorelle e i commerci e le industrie e la moltitudine degl' istituti di beneficenza. E in ciò parmi che stia la *terza* qualità di que' tempi; l' autorità che serve d' impulso alla libertà. O come accadde, o signori? La risposta non torna difficile: la troppa fidanza nell' autorità conduce a servitù quando gli animi sono infiacchiti e si valgono di quella per comodità, non capaci o non vogliosi di esercitare da sè il pensiero; ma non viene la servitù quando gli animi sien commossi dal desiderio d'imparare o abbiano in sè stessi gagliardia di volontà e d'ingegno. Allora l' autorità serve insieme di guida e d' impulso; e l' intelletto si muove libero perch' attivo. Inoltre, l' autorità non impaccia, quando naturalmente s' accorda con gli intimi e più vivaci affetti dell' anima e con l'evidenza del conoscimento. L' autorità impaccia, quando contraddice all' uomo interiore; è anzi d' aiuto, quando

vi corrisponde e forma con esso, a dir così, un'unità di conoscenza e d'affetto. Or chi non sa che a' più degli scolastici eran due le autorità supreme: la dottrina del Cristianesimo e la logica d'Aristotile? Ma questa forniva principj evidenti e regole sicure, non impugnate nemmen oggidì; quella combacia del tutto, in ciò che riguarda le naturali verità speculative e pratiche, con l'evidenza della ragione. Poi un sentimento caro e profondo era il Cristianesimo; chi ne seguitava l'autorità, lo faceva per amore, e non per servitù; anzi, la vivezza di quest'affetto dava spontaneità e novità all'opere tutte. Ecco il perchè, o signori, si scrissero a que' tempi le due Somme di san Tommaso, libri non anche superati nell'intimo legame delle parti; e si cantò la Divina Commedia, e si fabbricarono le cattedrali e i palagi del comune; monumenti dove quegli uomini han posto tutta l'anima loro. Si cadde bensì nella servitù, allorchè come nel Cinquecento, s'adoperarono autorità non così ragionevoli; si cadde in essa, allorchè quel vivo sentimento s'infievolì. Nè voglio dire perciò che talora l'autorità degli antichi non recasse pregiudizio anc' a' buoni filosofi e poeti e artisti del medio evo; ma il pregiudizio non tornò sostanziale, perchè l'animo fu guidato da supreme verità e da vigorosi affetti. E nemmeno vo' dire che il perfezionamento della scienza e dell'arte e del vivere civile non richieda quant' all'ordine naturale un metodo più sciolto nell'uso dell'autorità, che anzi notai come tal uso debba essere compagnia piucchè discepolato: ma ho voluto dire che al pericolo di questo rimediavano in gran parte la legittimità del magistero, l'armonia sua col vero interiore, l'amorosità del sentimento. Chi non badi a ciò, fa co' Dottori, com'altri fece co' Padri; o nega loro qualunque filosofia, o gli accusa di corrompere la credenza. Certo è (come vedremo) che i Dottori seguono l'autorità de' filosofi e della fede; ma distinguono la ragione dall'autorità, e procedono nelle verità naturali con metodo di raziocinio e per principj evidenti; il che costituisce la filosofia: l'Hauréau stesso

quantunque non benevolo all'autorità, lo afferma e lo dimostra.

Dalle cose dette si cava la ragione d'una *quarta* qualità. I Dottori (io l'ho accennato) presero la dottrina de' Padri e, i più tra loro, le forme logicali d'Aristotile. Presero le dottrine de' Padri, giacch'esse pertenevano alla civiltà cristiana, e avean anco cristianeggiato le teoriche de' Greci e de' Latini. Poi, segnatamente l'opere d'Agostino si collegavano più da presso all'età de' Dottori, non solo quant'alla sostanza, ma eziandio quant'al tempo. Presero i più le forme logicali d'Aristotile, perchè (ciò mostrai l'anno passato) i filosofi pagani d'Atene, già ne' secoli quinto e sesto eran dati all'Aristotelismo, ne' secoli stessi che fioriva Marziano Capella, Boezio, Cassiodoro; però i Dottori trovarono la tradizione avviata per quel sentiero e lo presero di necessità. Dall'altro lato, la disciplina logica regolando la mente, non imponeva più l'una che l'altra dottrina; e quindi la filosofia cristiana si trovò più intrinsecamente libera. Posto ciò, il quarto carattere de' Dottori fu l'amore del processo per *distinzioni*. E perchè, o signori? Per due cause che risguardano le predette due fonti della scolastica. I Padri (come provai ragionando di loro) furono cominciatori della filosofia cristiana; e quindi la concepirono per via di comprensione totale, anzichè per distinzioni determinate. Voi lo sapete (più volte lo ripetei nelle prime Lezioni) la legge della riflessione si è questa: comprendere il tutto, poi distinguere, poi accordare; sicchè la riflessione de' Padri dovè compiere il primo grado, cioè il comprensivo; i Dottori compierono il secondo, cioè il distintivo. S'ebbe la necessità, e fu sentita, di specificare quel che i Padri nelle loro polemiche e apologie avean detto con oratorio adunamento. A ciò pure serviva e spingeva in bel modo la Logica d'Aristotile, che insegna definizioni e divisioni e parti del raziocinio e dell'argomento. Tal qualità del distinguere accurato e a volte soperchio, si vede ne' trattati de' filosofi e teologi d'allora, ne' poeti come in Dante, nella legislazione, per-

fino nell'arti belle dove alle minime parti si mette gran diligenza.

Ma comparisce nondimeno la *quinta* qualità che pare opposta e non è; vo' dire, un tendere animoso e potente all'unità. Ciò pure veniva dalle cause di tal civiltà e di tal filosofia. E, primo, il sentimento profondo dell'idee cristiane traeva gli animi all'unità, perchè domina in esse la nozione di Dio, principio, mezzo e fine. Poi, la logica stessa rende atti e desiderosi a scorgere i collegamenti dell'idee e delle cose. Inoltre, i bisogni di quei tempi procellosi e di civiltà non matura, chiedevano l'unità predominante, e però il grande intelletto di Carlo Magno attribuì tanto al papato ed a' vescovi, anche negli ordini civili; dal che le menti venivano pur anco informate ad unire i concetti in un tutto. Sicchè i due libri (così diceva un valentuomo), che dopo la Bibbia ritengano forse più d'ogni altro libro del mondo una colleganza mirabile in ogni lor parte, si dettarono a quell'età; e sono la Divina Commedia e la Somma di san Tommaso: unità che si palesa dalle cattedrali d'allora, dove ogni linea cospira nell'idea e nel sentimento del sublime.

Benchè tale unità non vuol confondersi con l'accordo finale nella scienza, succeduto sempre a un'età di distinzione. L'unità d'allora congiunge le parti con relazioni note, ma non *di proposito esaminate;* quest'esame delle relazioni è opera posteriore.

Per *ultimo*, v'è chi pone un'altra qualità, la rammentano anzi com'unica; cioè l'applicazione del sillogismo aristotelico nelle sue forme rigide alla teologia. Ma ciò non regge, perchè alcuni Dottori, come Alcuino e sant'Anselmo, anche san Bonaventura nell'Itinerario, e san Bernardo, camminano sciolti da forme sillogistiche ad esempio di sant'Agostino; e perchè quell'applicazione si fece, da chi la fece, non solo alla teologia, ma ben anche alla filosofia, come si vede nella Somma filosofica di san Tommaso. Che la logica del Peripato prevalga non v'ha dubbio; che sia carattere universale di

quell'età, non è vero. E non è vero, perchè oltre i libri d'Aristotile s'aveva il modello del vescovo d'Ippona. Invece l'amore del distinguere si vede in tutti, in sant'Anselmo e in san Bonaventura, e nel Ficino, perchè o si distingueva minutamente nel modo platonico o nell'aristotelico.

Che se voi mi domandaste, o signori, quali tra' caratteri prenotati mi paiano i principali, risponderei: l'uso dell'autorità come da scolari, e l'uso del procedere con distinzioni numerose.

Fermato il divario che passa tra l'età de' Padri e questa de' Dottori, le cagioni che l'hanno prodotta, e le sue qualità, v'è da sapere quand'ell'avesse il principio e quando il fine. Premettete, o signori, che tal quesito non è precisamente sul principio e sul fine del medio evo. Col nome di medio evo può intendersi (allorchè si scrivono storie più specificate) la parte di una più lunga età, ristringerlo dal nono secolo al decimoquinto, cioè da Carlo Magno sin alla presa di Costantinopoli, come fa con altri l'Haureau. Ma se poniamo le partizioni più generali della storia, io non so capire come dalle invasioni de' Barbari sino a Galileo ed al Cartesio, cioè dalla seconda metà del secolo quinto sin quasi a tutto il secolo decimosesto (età lunga, perchè di preparazione e di contrasti), si possa far altro che un'epoca sola. Io miro alle qualità poste di sopra, e le vedo cominciare da Boezio e finire a Galileo; però concludo: ell'è un'epoca stessa. Da lui soltanto e dal Cartesio cominciò propriamente la scienza spontanea per osservazione interna ed esterna; l'uso dell'autorità o si ristrinse, o cessò: bene, ristretto; male, cessato. Per opera loro si ristrinse o cessò quel distinguere in modo formale, discendendo da un'idea; si cominciò a distinguere il più per analisi di sperimento, cercandovi poi le attinenze universali. Insomma, da Boezio giù giù vedo studiare in lui gli scolastici, da lui prendere un moto nuovo, che ha termine con Galileo e col Cartesio, da' quali pur prendono i posteriori un altro moto. Or ciò che differenzia l'epoche principali

sta per appunto ne' nuovi impulsi che son ricevuti dall'intelletto.

Distinguono alcuni più specialmente l'età degli scolastici dall'età del rinascimento (la chiamano così); quando cioè da Costantinopoli migrarono i dotti greci e vennero in Italia, talchè in Firenze e altrove allignò la setta de' Neoplatonici e l'opposta de' Neoperipatetici. Ma se tal distinzione si piglia per due principali epoche anzichè per due tempi d'un' epoca sola, io non posso andarne d'accordo. Ve ne dirò in breve le ragioni, oltre la già detta. Quando si fa la storia della civiltà e delle scienze, occorre guardare in ispecial modo (chi non sia scettico) così alla tradizione del vero e del bene, com'al suo svolgimento; guardare alla varietà delle forme, salva la sostanza. Un'epoca cessa, dacchè la civiltà e la scienza si trasformano; non già solamente allorchè nascono nuove sètte od opinioni. Ora, le sètte neoplatoniche, o aristoteliche così degli Alessandristi come dell' Averroismo, non diedero forme nuove alla scienza, ma la guastarono, la tennero morta con ingloriosa servitù all' autorità degli Orientali e degli Arabi. Sta bene che qualche uomo egregio d'allora, traducendo i libri greci, ammannì ricchezze stupende a' nostri tempi; ma la scienza per sè non guadagnò. Si studiò Platone, ma senza spontaneità di ragionamento e con mescolanza del Neoplatonismo alessandrino; si studiò Aristotile, ma o pe' commenti d'Alessandro d'Afrodisia o pe' commenti d'Averroè. La vera filosofia continuò negli scolastici come il Gaetano, benchè inceppata con aride forme, giacchè in essi duravano le tradizioni de' Padri e de' Dottori. Con Galileo e col Cartesio i ceppi si spezzarono; ma la tradizione buona non finì; durò nel Pascal, nel Bossuet, nel Fénélon, nel Leibnitz, nel Vico. E questa è un'epoca nuova davvero, perchè la scienza si svolge; trasformasi, non muta sostanza. Inoltre; se nel Quattrocento e nel Cinquecento separarono molti dall'autorità del Cristianesimo la filosofia, ciò non vale per un rinnovamento di scienza o d'epoca: la negazione viene anzi ognora dall' *ultime* sètte che accom-

pagnano, nemiche, la filosofia perenne. Come la filosofia principia da comprendere il tutto, poi distingue, infine accorda; così al contrario le sètte principiano dalla confusione, vanno alla divisione, si spengono nella negazione. Or noi vedremo che l'età de' Dottori ebbe anch'essa le medesime leggi. Le sètte, benchè sempre a nome di qualche autorità, camminaron di negazione in negazione, finchè non si cadde nello scetticismo, e la nobile famiglia della Cristianità non si divise: però la riunione de' fratelli è l'ultimo punto a che da' più alti intelletti vuol mirarsi oggi, età di rinnovamento. Non vi starò a dire, o signori, quanto si sbagli a chiamare rinascenza il tempo degli esuli greci: altri già lo mostrò. Certo, si conobbe meglio il greco; ma l'avevano già introdotto il Boccaccio ed il Petrarca. Meglio si conobbe Omero, fiorirono l'Ariosto ed il Tasso, ma la *Divina Commedia*, il *Canzoniere*, le *Storie* del Villani e del Compagni erano scritte. Dipinse Raffaello le logge del Vaticano, Michelangelo inalzò la cupola di San Pietro; ma in Firenze la più bella cupola del mondo già levavasi al cielo, s'era dipinto la cappella del Carmine e i chiostri di San Marco, avea le porte da paradiso il bel San Giovanni. Mino, i Della Robbia ed il Civitali aveano abbellite città e borgate della Toscana. Il Cinquecento si spogliò di rozzezza, com'ultimo fiore preparato da sì lunghi tempi, ultimo effetto di tanto lavoro anteriore; effetto aiutato e anche in parte corrotto dalle imitazioni dell'antichità. Non v'ha dunque un'epoca nuova; c'è il termine naturale d'un'epoca grande.

Fissato anche in tal guisa principio e fine dell'epoca de' Dottori, resta un ultimo e breve quesito: che ordine le si debba dare, massime in uno specchio generale. L'ho già indicato: Ad ogni epoca dell'èra cristiana, da un lato spiegasi la filosofia perenne, dall'altro le sètte; stanno in mezzo le scuole, che differiscono dalla prima in certi problemi non anche accertati e consentiti. E questo io dunque farò nell'età de' Dottori. Noterò le sètte, perchè si mostrarono in essa i sistemi falsi o nega-

tivi, quanti mai si narrino dalla storia d'ogni altra età; ma noterò anche la filosofia vera che differisce dalle sètte, e che non mancò, anzi s' accrebbe. Vedete, o signori, già tempo addietro si lasciava l' età de' Padri e de' Dottori; oggi, con migliore avviso, gli storici d' ogni opinione, gli esaminano diligentemente. — Ma è seguíto un altro errore. Si dice de' Padri: e' furon Platonici; si dice de' Dottori: e' furono Peripatetici che si diviser tra loro ne' nominali, ne' concettuali e ne' reali. E bene; tutto ciò non istà; evidentemente non istà. I Padri furon Platonici? Sì, presero il vero da' Platonici; ma tennero la verità di creazione, anzichè il dualismo o il panteismo, posero le idee in Dio anzichè farnele divise; cristianeggiarono Platone. Di più speciale a lui che resta dunque ne' Padri? Nulla: resta quel ch' è *comune a ogni filosofo vero*, ma dove Platone più ch' altri ebbe meriti egregi. Platonici dunque *propriamente* detti non sono i Padri, platonica fu bensì una setta di quel tempo come mostrai. Così dirò de' Dottori: Furon essi Aristotelici? Sì, ma senza il dualismo e senza la mortalità dell'anima, con più la provvidenza e con gli universali divini. Che di speciale ad Aristotile v' ha dunque ne' Dottori? La logica ch' è comune a tutt' i filosofi, l' esame delle facoltà umane, comune pur esso. Aristotelici dunque non furono *propriamente* i Dottori, che nella sostanza pensarono come i Padri; ma una setta di que' tempi, e lo vedremo. Nè furono già nominali, concettuali e reali: volete di ciò la prova? Già sapete che allora filosofava il chiericato: or bene, da più concilj di vescovi e di prelati, si condannava nominalismo, concettualismo, realismo. Vedremo altrove come in sant'Anselmo, in san Tommaso e negli altri Dottori della filosofia perenne stia unito ciò che va disperso tra le sètte, le quali errarono, appunto perchè lacerarono in brani la verità. Chi dunque badi alle sètte nè vada più là, perde la notizia vera e il sentimento della storia.

Ond' ecco l' ordine ch' io mi propongo. Discorrerò prima delle sètte, perch' esse determinarono la opposizione

de' Dottori e l' andamento de' loro pensieri; vi toccherò d' Abelardo, degli Arabi, del Neoplatonismo fiorentino, del Neoaristotelismo, ritrovando in tali sistemi una legge dello spirito più volte spiegata. Poi tratterò de' Dottori che contrastarono alle sètte e che conservarono e perfezionarono la filosofia; in ispecial modo vi toccherò de' maggiori filosofi che fiorirono prima del Dugento, poi de' fioriti nel decimoterzo secolo e che sono i più cospicui, poi accennerò gli altri fino a Galileo. Ma di san Tommaso vi discorrerò a parte più posatamente, come feci di sant' Agostino nell' età de' Padri; perchè, come de' Padri tutti adunò in sè le dottrine Agostino, così san Tommaso aduna in sè le dottrine de' Padri e quelle de' Dottori. Per tal via ci condurremo all' età di Galileo e del Cartesio; seconda parte dello specchio generale in quest' anno. Tenterò con la volontà risoluta sopperire a' difetti dell' ingegno; sostenetelo anche voi con la vostra cortesia.

LEZIONE TERZA.

SÈTTE DE' REALI, DE' CONCETTUALI E DE' NOMINALI.

Sommario. — Ne' sistemi falsi di quest' epoca si distinguono tre tempi; dalle scuole di Carlomagno alla seconda parte del secolo XII; poi fino alla metà del XV; poi fino all' età di Galileo e del Cartesio. — I fonti da cui derivava ogni sistema falso dei tre tempi mentovati sono di natura simile, ossia v'è in tutti l' interpretazione platonica e aristotelica nei modi alessandrini e orientali. — Si accenna i libri antichi che servirono a tale indirizzo. — Si mostra il ritorno delle sètte in quest' epoca, cominciando dalla confusione, passando alla separazione, terminando nella negazione. — Da' *reali* si professava il panteismo e il dualismo, da' *concettuali* l' idealismo, da' *nominali* il sensismo; cioè da' primi la confusione o la separazione, da' secondi e da' terzi la negazione particolare; si fini poi alla generale. — La disputa di quelle sètte sta negli universali. — Specie, generi, universali analogici; l' esser loro nella mente nostra è un fatto evidente. — Altro è il modo delle idee, altro delle cose reali; ma in sè la natura dell' oggetto non è diversa. — Si può cadere in errore, o negando la difformità nel modo tra idea e cosa, o negando la conformità nell' oggetto loro. — Chi nega la difformità, o riduce le cose al modo dell' idee, e però identifica tutto (ecco i reali), o riduce l' idea al modo delle cose, e però nega ogni universalità (ecco i nominali); chi nega la conformità nell' oggetto, dice che gli universali non hanno fondamento nella realtà (ecco i concettuali). — Il fondamento reale dell' universalità è questo: somiglianza di natura, relazioni d' ordine reale, esemplarità ed efficienza divine. — Si fa vedere come da un testo dell' Isagoge di Porfirio preser occasione i detti sistemi. — Questi si formarono, perchè li precedette un dubbio sulle tradizioni sacre: si prova con Erigena, con Berengario, con Abelardo, che in più luoghi predilige il metodo inquisitivo o dubitativo e le autorità pagane. — Panteismo di Scoto Erigena, non dubitabile. — Guglielmo di Champeaux dice chiaro, che la medesima cosa risiede tutta essenzialmente in tutti gl' individui. — Il panteismo, naturale in Erigena, diviene più ideale in Guglielmo e in Almerico del Bene, materiale alfine in David da Dinant. — Nominalismo di Roscelino; si prova con più testimonianze, specie d' Abelardo che lo confuta bene. — Stando ai sensi, non v'è più l' universalità ideale, mancando pure l' universalità delle relazioni reali che solo si manifestano alla mente. — Cenni sulla vita d' Abelardo; sensualità sua e vanità; suoi pregi; Eloisa ec. — Libri di lui pubblicati dal Cousin. — Abelardo dice, che la specie altro non è se non *collezione d' individui*. — Ciò lo trae al concettualismo: e nel concettualismo è la radice di ogni suo errore, anche teologico. — Se il nominale Roscelino precedè Abelardo, non formò scuola; si la formò l' Occam posteriore d' assai. — La opinione di lui si assomma in due sentenze principali; non v' ha la specie intelligibile; gli universali non hanno realtà, son meri nomi.

Nella passata Lezione, o signori, mostrai le differenze tra l' età de' Padri e l' età de' Dottori; le cause che a questa diedero vita; le qualità ch' ell' ebbe; il suo principio e il suo termine; e com' in essa non meno ch' in ogni al-

tro tempo dell'èra cristiana, si avverò la distinzione tra le sètte e la filosofia perenne. E mi proposi di cominciare dalle sètte, che porser occasione, ora come sempre, allo svolgimento della filosofia.

Ne' sistemi falsi di questa età occorre distinguere tre tempi; uno, dalle scuole di Carlo Magno fino alla seconda metà del secolo XII, quando le opinioni arabe non erano propagate; poi, dal propagarsi di queste e dalla loro efficacia nelle scuole sin verso la metà del secolo decimoquinto, cioè sino alla venuta degli esuli greci, presa Costantinopoli; terzo, da' Neoplatonici e Neoaristotelici fin all'età di Galileo e del Cartesio. Insomma, il primo tempo risente poco degli Arabi; molto, quel che succede; il terzo contrappone loro il Platonismo alessandrino. Ma i fonti, da cui vennero tutti e tre, si somigliano più che non si crederebbe. Come accennai nella passata Lezione, allorchè Boezio e Cassiodoro ponevano i principj della scolastica, il filosofare pagano s'era fermato ne' sistemi grecorientali d'Alessandria e della scuola d'Atene e degli gnostici; e gli ultimi alessandrini s'erano accostati nelle forme logiche al Peripato. Talchè dominava il panteismo mistico, quant'alla sostanza, quant'alle forme l'*Organon* dello Stagirità. Or bene, tali elementi si ritrovano nelle fonti de' tre tempi mentovati, perchè in ciascuno d'essi ebb'efficacia Platone ed Aristotile interpretati al modo alessandrino orientale. Vediamolo brevemente.

Primachè, fatte sulle traduzioni siriache, si diffondessero le traduzioni arabe d'Aristotile e che se ne facesse in latino dal greco, ecco i libri che, oltre sant'Agostino e l'opere di Boezio e alcuni trattati di Cicerone, più si conoscevano da' più antichi scolastici: Dionigi Areopagita, tradotto e commentato da Scoto Erigena; il *Timeo* di Platone, commentato da Calcidio; i Commenti al *Sogno di Scipione*, e i *Saturnali* dell'ecclettico Macrobio; e la Introduzione di Porfirio all'*Ermenia* d'Aristotile. Ora, le opere attribuite a Dionigi Areopagita sono apocrife, e furon composte, come variamente

credesi, nel *terzo* o nel *quarto* o nel *sesto* secolo dell'èra nostra. Ma va notato ch' in dette opere s' insegna l' errore dell' idee separate (*S. Thom. S. Theol., Pars I, qu. 84, a. 5 c.*) e dell' emanazioni d' ogni cosa dalla sostanza divina. Calcidio pure, commentando il *Timeo* (che tra l' opere di Platone ha più il fare orientalesco), insegna la teorica dell' idee eterne separate da Dio. Macrobio espone gli antichi sistemi, quello in ispecie sull' anima del mondo; e Porfirio nella *Introduzione* mette que' problemi sulla natura dell' idee generiche, i quali, come dettero nascimento agli errori alessandrini, così lo dettero alle sètte scolastiche. Chi legge d' Abelardo la *Introduzione alla Teologia* e la *Teologia Cristiana*, vede citati appunto e il *Timeo* e Macrobio e accettata da questo l' anima del mondo; nel Frammento poi *De genèribus et speciebus*, Abelardo confuta i sostenitori dell' idee divise da Dio; il che fa credere che tale opinione non mancasse di seguaci. Si noti ancora che a' tempi di Scoto Erigena entrarono in Francia molti Greci, esuli per cagione degl' Iconoclasti. Passiamo agli Arabi. Essi fin dal secolo IX si dettero alla filosofia e all' altre scienze. Si sa, che non mancò attinenze fra loro e noi, anche di principio, come racconta Pietro Diacono; ma i loro libri s' introdussero nel secolo XII; nel XIII poi si diffusero largamente, facendo molti seguaci. Or via; ch' è mai quel filosofare degli Arabi? Un sistema grecorientale; cioè un miscuglio d' opinioni aristoteliche, alessandrine, orientali, naturate in Persia, ov' essi le appresero a tempo de' conquistatori abassidi. Inoltre, a que' tempi si diffusero in Europa i libri *De causis* e la *Teologia*, attribuiti falsamente ad Aristotile; oscuri d' origine, ma che contengono gli emanatismi orientali, e par notino il passaggio dalle scuole alessandrine a' sistemi arabi. Finalmente gli esuli bizantini recarono tra noi Platone e Aristotile; ma li commentavano all' alessandrina, cioè, daccapo, alla grecorientale. Dunque è vero che nell' età de' Dottori le sètte nacquero da opinioni somiglianti; e però i sistemi falsi di tal età si posson chiamare *orien-*

taleuropei; orientali, giacchè quel miscuglio di greco e di asiatico veniva d'Oriente; europei, giacchè infettò l'Europa.

Fermato ciò, vi ricordi, o signori, che i sistemi falsi di qualunque secolo antico e recente, separandosi dalle verità naturalmente chiare alla coscienza dell'uomo e dalle tradizioni universali, cadono nella confusione, vengono poi alla divisione, e infine alla negazione; ossia, confondono Dio e mondo, spirito e corpo, idealità e realtà, intelletto e senso; poi, repugnanti gli animi a tal confusione di concetti e di cose, si divide (anzichè distinguere) Dio dal mondo, lo spirito dal corpo, l'idealità dalla realtà, l'intelletto dal senso; poi, con un passo di più si afferma l'una cosa, negando più o meno l'altra, e si cade nell'idealismo o nel sensismo; infine, repugnanti pur gli animi a tal divisione, si cade nel dubbio universale, da cui si cerca risorgere col misticismo. La prima causa è dunque un separarsi della ragione riflessiva dalla ragione naturale e anco dalla fede nelle universali tradizioni; al quale scisma, che si dice razionalismo, segue il panteismo, l'idealismo, il sensismo, lo scetticismo e il misticismo. Ho riscontrato ciò in ogni età della filosofia; e ciò verificasi anche in questa. E sapete voi sotto che nomi si nascondano tali sistemi nell'età de' Dottori? Sotto i nomi (altra volta ricordati) del realismo, concettualismo e nominalismo, seguíti alla fine da' Neòplatonici e Neoaristotelici. Sì certo, o signori; i *reali* tenevano il panteismo, e anche un dualismo semipanteistico più o meno spiegati, più o meno voluti; i *concettuali* tenevano l'idealismo più o meno compiuto; i *nominali* il sensismo; a che seguì lo scetticismo, così di negazione assoluta, per esempio, nel Sanchez, come in forma di misticismo, e ciò segnatamente ne' Platonici nuovi: sètte che si distinguono essenzialmente dalla filosofia perenne de' Padri e de' Dottori.

Or io devo chiarire in breve la disputa de' *reali*, *concettuali* e *nominali*, sì famosa nel medio evo. Ell'è, o signori, la disputa sull'idee universali. Certamente,

noi abbiamo idee rappresentative di ciò in che si somigliano più cose particolari; questo è un fatto evidente. L' idea d' uomo mi fa pensare, non questo e quell' uomo, non l' Alighieri o il Tasso, ma ciò ch' è l' uomo, l' uomo in genere, nella sua natura; quell' idea io la prédico di tutti gli animali che hanno ragione. Tal' idee sono *i generi e le specie mentali.* V' ha pur anco idee tanto universali, che non sono più nè generi nè specie, ma s' applicano analogicamente a tutto, così a Dio come al mondo, a tutti i generi, a tutte le specie; per esempio l' essere, la verità, la bellezza, il bene, giacchè ogni cosa è ed è vera, e nelle sue perfezioni è bella ed è buona. Tal' idee sono gli *universali più propriamente detti.* Esaminando queste idee, specie, generi, universali analogici, si può cadere in tre errori: lo dirò più chiaro e più breve che posso. L' oggetto mentale, l' uomo per esempio, ha uno stato nell' intelligenza, diverso da quello ch' egli ha nell' ordine reale. Nella realtà, l' uomo è un individuo sussistente, anima e corpo; nell' idealità del pensiero l' uomo è un che non sussistente, non divisibile, non esteso, per cui posso pensare la natura umana in generale o effettuabile o effettuata in qualunque uomo particolare. Questi son fatti, palesati dalla coscienza. E la coscienza ne dice, che mentre l' oggetto ideato ha negl' intelletti *un sì diverso modo* da ciò ch' egli ha nella realtà, pure la natura dell' oggetto *in sè* non diversifica, io la penso tal quale; avvi naturale attinenza tra l' idea e le cose reali. Per esempio, l' uomo che io penso nell' idea com' animale ragionevole, risponde al sentimento della mia coscienza dov' io mi percepisco tale e non altro. E ancora: l' idea che ho del corpo, è incorporea; ma penso con essa un che divisibile ed esteso; e però lo stato mentale non áltera l' oggetto nella sua natura. Come accada ciò è un altro quesito, ma il fatto sta così e non si può negare senza contraddire alla coscienza. Segue (pongasi mente, o signori) che tra l' oggetto ideato e la realtà, avvi difformità e conformità insieme: difformità nel *modo* d' essere, conformità nella *natura.* L' uomo

ideato è nel pensiero; l'uomo reale è nella sussistenza: ecco la difformità nel modo. Ma l'uomo dell'idea è pensato com'animale ragionevole; l'uomo sussistente è animale ragionevole in verità; ecco la conformità nella natura.

Or bene, si può cadere in errore su questo, sì negando la *difformità*, sì negando la *conformità*. Chi nega la *difformità* nel modo tra l'idea delle cose e le cose reali, che mai gli accade, o signori? Una delle due: o egli *fa simile tutto il reale*, natura e Dio stesso *al modo delle nostre idee*; o per contrario *fa simile il modo delle nostre idee al modo delle cose reali*. Nel primo caso, poichè le nostre idee son ordinate per iscala di specie e di generi all'idea universale d'entità (così, uomo, animale, vegetabile, corpo, spirito, esistenza), e poichè queste idee per sè non rappresentano le cose particolari, ma l'unità mentale della loro somiglianza; segue che confondendo le cose stesse col modo dell'idee, s'unifica tutta la realtà, il mondo e Dio, in una sola unità fondamentale, e si cade nel panteismo. Per esempio: quant'all'idea, gl'individui umani si pensano nella specie d'uomo, come l'uomo si pensa nel genere d'animale, l'animale nel genere de' corpi, i corpi e gli spiriti nell'universalità dell'essere. Se confondiamo la realtà con tal ordine d'idee, tutti gli uomini hanno una sostanza indivisa ch'è la specie umana, e le specie de' bruti hanno sostanziale unità nel genere d'animale; gli animali nel genere di corpo; i corpi e gli spiriti, così la natura come Dio, nell'universalità dell'essere, perchè tutto è. Panteismo che viene da falsa induzione; e così accadde tra gli antichi e tra'moderni. Insomma, quest'errore dà l'unità ideale alle cose individue; e nega loro la distinzione della sostanza. Or sapete voi, o signori, come si chiamassero costoro nel medio evo? *I reali*, perchè conformavano al modo dell'idee la realtà, facevano reali, e generi e specie mentali, unificavano le sostanze tutte; o, almeno, unificavano le sostanze intellettuali da un lato, confondevano dall'altro i corpi e l'anime sensitive nella materia. Ma l'errore contra-

rio, che fa simile il modo delle nostre idee al modo delle cose reali, qual conseguenza ci porta? Già ve l'ho detto, perchè l'ho chiamato contrario: se i primi dánno l'universalità e identità ideale alle cose tutte e negano l'individualità, i secondi a rovescio dánno l'individualità reale all'idee e negano l'universalità. Le sostanze della natura sono individue; distinte l'una dall'altra: ciò non si può negare. Or bene, chi confonde l'idee col modo delle cose reali nega che abbiamo idee generali, ammette solo le percezioni sensitive degl'individui, e tutto riduce a sensazione. Che è mai per essi l'idea d'uomo? è l'unione delle sensazioni venutemi dall'aspetto degl'individui umani; è l'unione de'fantasmi che si risvegliano in me. Ma pure, quand'io penso all'uomo, non penso a questo o a quello; non vedo individui; vedo in mente ciò ch'è l'uomo; e però io chiamo tutti gli uomini con lo stesso nome d'uomo. Va bene, rispondono costoro, quel che v'ha di comune è il nome solo; il nome solo è l'universale. Lasciamo di confutarli, dicendo, che la comunanza del nome non può stare senza la comunanza del significato, cioè dell'idea; e fermiamoci qui: chi credete voi, o signori, che fossero costoro nel medio evo? I *nominali;* perchè appunto l'universalità la dánno a'soli *nomi*. E quest'errore già rivisse, non è molto, ne'sensisti d'Inghilterra e di Francia.

Restano i terzi che negano la *conformità* tra cose ideali e cose reali. Sì, queste sono individue non universali; ma gli universali han fondamento nella realtà. E perchè? Per causa tanto delle *relazioni tra le cose*, quanto delle *relazioni tra le cose e l'idee*. È chiaro. Dico per le *relazioni tra le cose*, giacchè in ogn'individuo della medesima specie e dello stesso genere v'ha reale somiglianza di natura. Tommaso è uomo come Anselmo; in ciascuno di essi la natura umana c'è intera, benchè non tutta totalmente; c'è intera, quanto agli essenziali requisiti d'uomo, animalità e razionalità; non v'è totalmente, perchè tal natura si ripete in gran copia d'individui. Inoltre la relazione di somiglianza fa sì, che v'abbia molte attinenze

reali, com'a dire d'attrazione, d'affinità, di generazione, d'amore. In un uomo s' acchiude il germe d'infiniti uomini nascituri. La somiglianza più o meno remota che corre tra tutte le cose dell' universo, rende possibile l'armonia universale. Sicchè, una sostanza, sebbene individua, è un che d'universale quanto alle relazioni. Infine, la causa prima può fare tutte le cose perchè n'ha in sè l'idea, e ne ha in sè l'idea, perchè la sua perfezione infinita è *imitabile* finitamente all'indefinito; sicchè Dio è l'universale reale e ideale, come *causa* di tutte le cose e com'*esempio* di tutte. Ecco adunque che gli universali hanno fondamento nella realtà per le *relazioni fra le cose;* tal fondamento poi costituisce la relazione delle cose con l'idee, perchè l'idee appresentano quell'armonia in unità mentale; la possono appresentare, giacchè son anch'esse non mica un nulla, sì un'entità nell'intelletto e però fan parte dell'universale armonia. Or come chiamerete voi quelli che negano tal relazione; sicchè non ammettano un fondamento di realtà per l'idee universali del nostro spirito; e credano che all'idea o al concetto non risponda nulla di *universalità reale, non la somiglianza di natura, non le relazioni d'ordine, non l'esemplarità divina, non la causa efficiente di tutto l'universo?* Voi, costoro li chiamerete idealisti o concettuali, perch'essi negano la rispondenza tra la realtà ed il concetto. E così appunto si chiamavano questi settarj nel medio evo; opposti a'reali ed a nominali. I reali mettono l'universalità nell'identità reale; i *nominali* nel solo nome; i *concettuali* nel solo *concetto.* Non occorre aggiungere che questi errori ponno avere più e diversi gradi, ed essere condotti all'estremo, o rimanersi a mezzo. Così Abelardo non nega la somiglianza, ma nega la specie. Io m'apposi dunque dicendo, che i reali o confondono o separano, i concettuali e nominali negano in parte, facendo la strada a chi poi negherà in tutto.

Spiegate le sorgenti pagane di tali sètte, e veduta la loro natura, si devono esaminare i fatti più principali che le risguardano. Ho detto già, che si conosceva dagli

scolastici antichi l'*Introduzione* o *Isagoge* di Porfirio all'*Ermenia* d' Aristotile. In essa introduzione v'ha questo passo, a cui posero mente i filosofi tutti del medio evo: « Se i generi e le specie sussistano, o sien posti ne'nudi concetti (*nudis intellectibus*); e, sussistendo, se sieno corporali o incorporali; e se sussistano separati dalle cose sensibili, ovvero posti in esse e adiacenti a queste, non lo starò a decidere. » Nelle quali parole non riconoscete voi, o signori, le varie opinioni già spiegate di sopra? Avvertite che Porfirio non dà soluzione al problema di quel punto, perchè ivi tratta di logica e non più; ma lo risolve in modo panteistico nelle sue dottrine, com'altrove spiegai. Sussistono generi e specie? Sussistono nelle cose a quel modo nostro mentale? Se sì, ecco il realismo. Non sussistono in alcun modo ma sono nudi concetti? Ecco allora il concettualismo. Son meri sensibili, e nulla più? Ecco il nominalismo. Vedete (dirò di passaggio) le due qualità dell'epoca seconda notate nell'ultima Lezione; l'ossequio all'autorità, e una grande attività di ragione: gli scolastici disputarono a lungo su tali opinioni, movendo da un testo e allegando altri testi; ma si appresero all'una o all'altra opinione con grande ardire, e le trassero agli estremi.

Ma io ho affermato più volte che le sètte non si formano, se non si chiamino in dubbio alcune verità naturali, e le universali tradizioni. Così è, o signori; anche le sètte scolastiche mossero da tale razionalismo; dubitarono d'alcune verità, s'opposero con la ragione all'autorità della fede e de'Padri; ma ciò ardirono col sostegno d'altre autorità particolari, nè molti tra loro crederono forse nemmeno d'allontanarsi dalla unità, o n'ebbero solo un'apprensione confusa. Questo fatto merita che vi ci fermiamo un poco; affinchè poi s'intenda come nascessero i sistemi falsi.

Scoto Erigena, uno de' più vecchi scolastici, cadde, consapevole o no, nel panteismo. Si è citato da molti quel passo di lui nel suo libro *De divina predestinatione;* dove si dice: « Religione non è cosa diversa da

filosofia. E che altro è discorrere di filosofia, se non esporre le regole della religione vera, con cui la somma e principale cagione d' ogni cosa e umilmente s' adora e ragionevolmente *s' indaga?* Si rileva perciò che vera filosofia è religione vera, e che per converso vera religione è vera filosofia: *Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* » Così diceva pure sant' Agostino (*De vera religione, c. 5*) che scrive: « *Sic enim creditur et docetur, quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, idest* sapientiæ studium *et aliam religionem,* cum ii quorum doctrinam non approbamus *nec sacramenta nobiscum communicant.* »

I due testi si direbbero uguali; e pure vi si cela un divario massimo. Sant'Agostino parla della filosofia come *studio della sapienza,* il qual nome abbraccia così le verità soprannaturali come le naturali; Scoto Erigena parla invece della filosofia investigatrice; sant'Agostino reca per argomento che l'errore nella dottrina esclude anche dal culto, e Scoto Erigena reca per argomento che la causa prima e s' *adora* e s' *indaga.* Anzi nell' altro libro *De divisione naturæ* (*II,* 20), benchè con le parole di sant'Agostino ponga l'autorità come precedente nel tempo alla ragione, afferma poi: Non altro è la salute, che *credere* ciò che si predica dell' unico principio di tutte le cose, e le vere cose credute *intendere* « *quæ vere predicantur credere* et quæ vere *creduntur intelligere.* » Dove si manifesta l'identità tra l' intelligibile e il sovrintelligibile. Ma le parole di lui potrebbero avere più benigna interpretazione, se non sapessimo di fatto ch' egli pone tre passi di conoscenza; le notizie delle cose sensibili; su queste, le notizie della ragione; sopr' esse ancora la *visione* che dà la cognizione pura, la *teofania,* o manifestazione di Dio. Egli dunque stabilisce quaggiù la visione delle cose sovrintelligibili; ed ecco identificato l' oggetto della fede con quello della ragione. (*Haureau.*)

Dagli errori di Giovanni Scoto Erigena prese occa-

sione l'eresia di Berengario da Tours sul Sacramento, come si rileva ne' Commenti d' Erigena sull' opere di Dionigi Areopagita. Ma ciò che mi preme notare si è, che Berengario, come scrive un antico (il vescovo Guitmund), mostrava dispregiare le parole de' suoi maestri, e i libri dell' arti « *ut aiunt qui eum tunc noverant, elatus ingenii levitate, ipsius magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium contemnebat.* » (*Hoefler, Papi tedeschi.*) E il nostro Lanfranco, combattendo Berengario (*De euchar. c.* 7), diceva : « *Lasciate le sacre autorità fai ricorso alla dialettica.* Ma invero, per ciò che risguarda i misteri (*De mistero fidei*), vorrei piuttosto udire autorità sacre che ragioni dialettiche. »

Tal fatto è più cospicuo ancora in Abelardo. Egli scrive nella lettera che si chiama *Storia delle sue calamità* (*Historia calamitatum*), com' egli componesse un trattato della *Unità e Trinità divina* pe' suoi scolari, che cercavano da lui *umane e filosofiche ragioni.* Considerate, o signori, sulla Trinità egli reputava di poter dare, non prove d' autorità accertata o argomenti analogici, ma *ragioni filosofiche ed umane.* C' è di più : nella *Introduzione alla Teologia* (1) Abelardo definisce la Fede : « *La Fede è l' estimazione delle cose non apparenti, cioè non sottoposte al senso del corpo.* » Su che san Bernardo nell' epistola ad Innocenzo papa (*Ep.* 190, *c.* 4) diceva : « *La fede non è estimazione, ma certezza.* » Nella definizione d' Abelardo si vuol notare primo ch' egli spiega le cose non apparenti così : « non *sottoposte al senso del corpo : hoc est sensibus corporis non subjacientium.* » Le quali parole sono importanti molto. Certe verità intellettuali, come sarebbe la spiritualità dell' anima, non vanno sottoposte al senso del corpo ; e tuttavia non forman oggetto di fede, perchè, se non appariscono al senso, appariscono bensì all' intelletto. Si vede perciò che Abelardo identificava le verità della fede con tutte l' altre verità intelligibili. E che ciò sia, lo raccogliamo per prova diretta, anzichè per congettura, dal com' egli definisce la estimazione (*existimatio*) nel Trattato *De in-*

tellectibus. Ei la definisce: *fede nella verità della proposizione;* cioè, com' egli spiega, l' assenso che diamo a una proposizione riconoscendola vera. Or chi non vede che ciò è comune a tutte quante le verità? Non basta: Nel libro *Scito te ipsum*, *Conosci te stesso*, scusa gl' infedeli, e dice che se l' infedeltà è chiamata peccato dai Libri Santi, ciò risguarda l' *opera in sè* non la volontà. Altrove, dopo aver esposto il concetto della redenzione secondo tutt' i Dottori dopo gli Apostoli dice: *sed mihi videtur; a me pare invece;* e qui dà la propria opinione. Ma siccome egli soggiace alla natura de' suoi tempi che volevano il sostegno dell' autorità, così travolge i testi al proprio bisogno. Per esempio, piglia quel passo della Sapienza, che dice: *Chi crede in fretta, è leggero d' animo: qui credit cito, levis est corde*, dove Salomone parla della credulità fra noi uomini; e Abelardo l' interpreta nel senso che la fede religiosa bisogni d' esame o di ragioni anteriori. Poi si vede ch' egli beve con predilezione a fonti pagane, più che alle cristiane; per esempio, nell' *Introduzione alla Teologia*, e segnatamente nel primo libro, dove interpretando l' anima mondiale de' filosofi come Spirito Santo, commenta ciò col Timeo e coi versi di Virgilio; *Principio cœlum et terram* etc.; e con Macrobio sul *Sogno di Scipione*. (*V. anche Theol. Christ. I*, 5.) Ma quello che più fa chiaro tal pensare d' Abelardo si è il libro *Sic et non*, pubblicato dal Cousin nella *Raccolta de' documenti sulla Storia di Francia* (1836). Ch' è mai il celebre *Sic et non* d' Abelardo? È uno scritto, non compiuto, dove si pongono alcune proposizioni, o si citano autorità contrarie per mostrare (sembra) che le autorità sacre nemmeno in cose di fede bastano, ma occorrono gli argomenti filosofali. Ora è singolarissimo a vedere come si storcano i testi a trovare contrarietà dove non è. Per esempio, Abelardo mette il quesito: *I filosofi pagani crederono anch'essi la Trinità o il Verbo di Dio e il contrario?* e qui cita diverse autorità che negano a' Pagani tal notizia; poi vi contrappone quelle parole di san Paolo: *Quod notum est Dei manife-*

stum est in illis; ciò ch' è noto di Dio si manifestò in essi. (*Ep. ad Rom.*) Ma chi non sa che san Paolo accenna la cognizione naturale dell' unità di Dio creatore; rimproverando i filosofi, che avendo conosciuto o potuto conoscere Dio dall' opere di lui, avessero piuttosto adorate le creature? Al quesito XXXIX si reca un testo di Prudenzio che dice: *gl' idoli sono nulla.* Vi si contrappone un testo de' Salmi dove si dice, che gl' idoli *son opere delle nostre mani.* Or via, che faceta contrarietà! Prudenzio dice che son nulla gl' idoli, non hanno cioè alcun che di divino; il Salmista, se li chiama opera d'uomo, vuol significare lo stesso; e Abelardo si ferma nell' apparenti contraddizioni di sole parole, tra *esser nulla* ed *essere opera* d' uomo, giacchè l' opera non è un nulla: vedete sottigliezza sofistica! Da tutto ciò che ho riferito parmi si manifesti chiaro il razionalismo benchè armato d' autorità; il razionalismo che dubita e va indagando con l' esame, non per chiarire cosa già certa, ma per averne certezza. *Dubitando enim ad inquisitionem veniemus,* dubitando si viene *alla ricerca;* ecco le proprie parole di Abelardo nel Prologo al *Sic et non.* Anche Dante scriveva: *a piè del vero nasce il dubbio;* ma dicendo che il dubbio nasce a piè del vero, già distingue l' esame scettico dall' esame riflessivo che non dubita, sebbene investighi gli argomenti o di ragione o d' autorità legittima per isnodare le difficoltà. Di che meglio altrove. Certo è che i quesiti d' Abelardo nel *Sic et non* mettono in dubbio tutte le verità principali; ed egli non iscioglie i nodi, ma li lascia tal quali; e nodi ch' egli stesso ha formati.

Provata la tendenza di certuni a separarsi dalla tradizione e a dubitare, vediamo quel che ne seguì. La prima conseguenza si fu, ora come sempre, il panteismo *reale* di Giovanni Scoto Erigena, venuto in Francia il nono secolo alla Corte di Carlo il Calvo. Lo Staudenmaier e l' Alzog (*St. Eccles.*) mentre confessano che gli scritti d' Erigena contengono gravi errori e che da lui presero nascimento sistemi di panteismo, difendono lui

stesso da tale opinione. Ma quelli che tengono il contrario mi pare ch'abbiano ragione ad evidenza. Difatti nel libro primo *De divisione naturæ*, Gian Scoto insegna, che Dio s'effettua nella natura con quattro forme o specie (*quatuor differentias, quatuor species*); la prima creatrice e increata; la seconda creata e creatrice; la terza creata e che non crea; la quarta che non crea e che non è creata. Ecco la spiegazione di ciò. L'ente assoluto, l'unità sostanziale, è Dio: tal sostanza non rimane in istato di potenza; ma si attua secondo le leggi della sua natura. Attuandosi, diviene la prima forma dell'unità, forma creatrice e increata: essa è Dio medesimo, il Dio attuale. La prima forma si dispiega generando la seconda, cioè la forma creata e creatrice. E ch'è mai? È una emanazione *gnostica*, il Verbo, intermedio tra Dio e il mondo, l'unione degli archetipi o universali, che causano il mondo sensibile. Questo mondo poi è la terza forma di svolgimento, forma creata e che non crea, perchè si muta, ma non produce nulla di nuovo; ella cominciò e finirà. Ma come finirà? Sarà riassorta dal mondo archetipo, che ritornerà esso pure nell'unità prima. Non v'è da dubitarne, o signori, tal sistema identifica Dio con la natura; è un panteismo che già mostrai tra gl'Indiani, tra gli Alessandrini, e nell'eresie gnostiche. Bisogna pur credere rovinoso alla filosofia, separarsi dalle universali tradizioni religiose e dal senso comune, se, abbandonato ciò, si rovina sempre in un errore così repugnante alla coscienza, com'è dire *tutto è Dio*.

Avvertiste io credo, o signori, che tal panteismo proviene da confondere l'ordinamento ideale con l'ordine delle realtà. Si figura che il mondo stia così nell'unità d'una sostanza potenziale, come tutte l'idee s'acchiudono nell'indefinito concetto dell'essere. La falsità di tale confusione ci mostra la falsità del panteismo, così ne' tempi antichi come nel medio evo e ne' giorni nostri. E la identificazione dell'ideale col reale si palesa più chiara in Guglielmo di Champeaux (tra l'XI e il XII

secolo) maestro d' Abelardo. Ci racconta questi nella sua *Historia calamitatum*, l' opinione di Guglielmo con tali parole: « Egli era di tal sentimento circa la comunità degli universali, che la medesima cosa risedesse *tutta essenzialmente* in tutti e singoli gl' individui; i quali perciò non hanno diversità nell' essenza, ma sola varietà d' accidenti. Ma Guglielmo (*stretto dalle confutazioni d' Abelardo*) corresse poi la opinione sua così, che disse stare negl' individui la medesima cosa non essenzialmente bensì indifferentemente. » Le quali ultime parole sono oscure e non vengono interpretate da tutti al modo stesso; ma son chiare le prime, e pel tenore loro e perchè Abelardo le confuta negli Scritti logici. (*Scritti inediti d' Abelardo pubblicati dal Cousin.*) Or esse vogliono dire che come unica, per esempio, è l' idea d' uomo, così unica è la sostanza o essenza di tutti gl'individui umani; e questi si distinguono tra loro, non sostanzialmente ma pe' modi accidentali. Socrate e sant' Agostino, a mo'di dire, non erano già due sostanze distinte; ma distinti erano i modi della loro individualità. Sicchè tutte le cose s' identificano nell' essenza; come tutte l' idee nel genere superiore. Un concilio dannò tale opinione di Guglielmo; nè vi faccia meraviglia, perch'ella confonde, quant' all'essenza, Dio e natura, corpo e spirito, i buoni e i malvagi, angelo e demonio.

Avvertite, signori, che Almerico del Bene da Chartres e David da Dinant (sec. XII) ebber nome più principale tra i sistemi di realismo. Ora che cosa credeva mai Almerico? che Dio sia forma dell' universo. Che cosa credeva mai David? che Dio sia identico alla materia. San Tommaso riferisce i loro argomenti e gli confuta. (*S. Theol. I, qu.* 3, *a.* 8.) Ponete mente, di grazia. Ch'è mai quel panteismo primo d' Erigena? il panteismo naturale, che confonde Dio con la natura senza preferire lo spirituale o il materiale. Il realismo di Guglielmo da Champeaux prende più l'aspetto ideale, perchè fa gradi dell' entità i gradi dell' idea. Almerico che concepisce Dio quale forma dell' universo, par che séguiti lo stesso

cammino, giacchè la forma risponde per gli scolastici all'idea e si contrappone alla materia. David poi ha un realismo materiale. Così ritrovate anche qui i tre aspetti del panteismo sempre peggiorante dall'uno nell'altro. Del dualismo, professato poi da'realisti, dirò per più chiarezza nell'altra Lezione.

Accennate le più rilevanti opinioni de'reali, imitate da altri, come può vedersi ne'frammenti di Bernardo da Chartres, pubblicati dal Cousin (*Fragments philosophiques du moyen âge*); passiamo a'concettuali ed a' nominali. Roscelino, maestro anch'egli di Abelardo, è tra'nominali il primo che si conosca. Fu messo in dubbio se Roscelino si debba contare tra'maestri di Abelardo; e se l'Epistola d'Abelardo stesso al vescovo di Parigi contro Roscelino debba tenersi per genuina. Ma la scoperta del manoscritto *di san Vittore*, contenente gli scritti logici d'Abelardo, ha levato i dubbj; giacchè in essi è parlato espressamente di Roscelino come maestro di lui, che ivi ne dice le opinioni. Poichè non abbiamo nulla di Roscelino, bisogna ricorrere all'altrui testimonianze. Ottone di Freisingen (*De gestis Friderici*) e Giovanni di Salisbury (*Metalogicus, II*, 17) dicono che Roscelino riduceva gli universali a *nude* voci. Sant'Anselmo d'Aosta, che lo confutò, asserisce lo stesso (*De fide Trinitatis*), narrando che colui credeva *flatum vocis universales substantias*. Dalle parole di sant'Anselmo si rileva che Roscelino negava tutto ciò che non ha immagine corporale; e che negava perciò le idee universali, e la distinzione di qualità da sostanza, e l'*individuale* unità delle sostanze composte. Notate, o signori, vi prego; stando alle sole sensazioni, come non v'ha nulla d'universale, perchè ogni sensazione è particolare, così non vi ha relazioni, perch'elle si manifestano all'intelletto. Il senso mi dà questa o quella immagine d'uomo, non già l'idea universale dell'esser umano; il senso mi dà le varie parti della figura d'uomo, non mi palesa l'intrinseca loro unione a far l'individuo; il senso mi dà la superficie colorata, non mi

distingue la sostanza dal colore; il senso mi dà la passione, non me ne fa concepire la causa: tutto ciò è proprio dell'intelletto. E però chi nega l'intelletto, nega pure gli universali, nega le relazioni di parti al tutto, di accidenti a sostanza, di effetto a causa, di passione ad azione; accade ne' sensisti d'ogni tempo. Abelardo nella lettera contro Roscelino, accenna l'ultimo errore di lui che negò l'unione delle parti nel tutto; e però che le parti sieno parti. Nel manoscritto di san Vittore poi accenna così questo errore, come l'altro degli universali: *Sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat: come egli attribuiva le specie alle sole voci, così anche le parti.* Abelardo confuta molto bene tale opinione; e, per esempio, nel Trattato *De intellectibus*, fa vedere che quando si dice *homo*, non pensiamo punto agl'individui umani, sibbene all'uomo in genere. Roscelino applicò la teorica del nominalismo a cose teologiche, e poichè negava *ogni forma d'universalità*, così negò che Dio poss'avere in unica sostanza più intime relazioni; e fece delle tre persone divine tre enti distinti, e, a così dire, tre dèi. Il Concilio di Soisson nel 1092 lo condannava; e, indirettamente perciò, condannava il *nominalismo*.

Ed eccomi alla terza forma d'errore; a' *concettuali*, capo Abelardo. Egli nacque nel 1079, morì nel 1142. Era uomo singolarissimo; d'alta statura, *procero corpore*, dice san Bernardo (*Ep.* 189 *ad Innoc.*), di belle fattezze, di bella voce, di molta eloquenza, severo e assiduo negli studj, elegante nei modi e nel sentimento; si tirava dietro le moltitudini. Dall'epistole di lui e della sua povera donna Eloisa, si raccoglie che, dov'esso appariva, tutti lo mostravano a dito. Scriveva e parlava continuamente di filosofia, ma componeva insieme versi latini e volgari. Quelli ci rimangono, nè son privi di bellezza; i volgari li cantavano per tutta Francia, ma non si conservano. Egli aveva per altro in sè un ardore di gloria e di lode oltre misura; si può dire che la sua cupidigia non avesse solo le fierezze dell'ambizione, ma

le frivolezze altresì della vanità. Nelle sue lettere (specie la *Storia delle Calamità*) si raccapezza ciò assai chiaramente. Per esempio, e'ricorda la compiacenza sua di grande uditorio alle sue Lezioni; e, narrando le proprie sventure d'amore, si vanta che, in tant' auge di gloria, ogni cuore di donna gli si sarebbe aperto. Egli medesimo confessa che tutto era in superbia, e che dalla superbia cadde in lussuria. I suoi amori con Eloisa somigliano a quelli di Fausto con Margherita nel Goëthe, opera tetra di Mefistofele. Abelardo, secondo i più, aveva 38 anni; secondo il Guizot, 34 o 35; uomo fatto, adunque, e pieno di scienza. Or bene, egli ci narra, che non per amore, ma per sensualità, cercò d'essere preso a maestro d'Eloisa; bella, giovane, soave, miracolo d'ingegno e d'erudizione a que'tempi. Seduttore, e minacciato di vendetta, poi divenne marito; ma non servì; egli sopportò una vendetta atroce. Allora, mutilato, si rese monaco; e prima di vestire l'abito sacro, volle per gelosia ch'Eloisa pure si chiudesse in un monastero. Quindi si dà tutto all'insegnamento; lui seguono in una solitudine migliaia di scolari. Ivi edificò Abelardo una Badia per monache, il Paracleto, e la donò ad Eloisa che ne divenne abbadessa. Voltosi a materie teologiche, corre in gravi errori e due concilj lo dannano, standogli contro san Bernardo. Muore a Cluny con segni di pietà vera; e l'abate Pietro il Venerabile, che ne scrive ad Eloisa, le rende il corpo desiderato ch'ebbe sepolcro lì, dov'Eloisa pregava per lui, e lì con Abelardo voll'essere sepolta. Se confrontiamo le lettere d'Eloisa e quelle di lui, vedremo che le scritte dalla povera donna son tutte annegazione, piene bensì (le due prime) di desiderj vertiginosi; le scritte dal filosofo hanno un che di secco, fuorchè un tratto della seconda, dove Abelardo la prega di rassegnarsi per avere con lui vita eterna e da lui non essere scompagnata. Ma del resto, la epistola sulle *Calamità* e l'epistole ad Eloisa sono d'un cuore pieno di sè, perchè la vanità inaridisce il cuore; e l'animo ch'è tutto di sè, per necessità non dà luogo ad altri, è disamora-

to. In uno de' carmi latini che Abelardo componeva e ch'Eloisa ebbe sì cari, intitolato: *Planctus Israel super Samson: Pianto d'Israele sopra Sansone*, è scritto: *O semper fortium — Ruinam maximam — Et in exitium — Creatam feminam ; O donna creata ad esizio e a rovina sempre de' forti;* dove tu senti che Abelardo pensa di sè, mettendosi tra' forti rovinati da donna; egli che la cercò e la tradì e la fece sì misera! La povera Eloisa se ne lagna forse? No, anzi ripete quasi le stesse parole in una lettera; e sè chiama cagione delle sventure d'Abelardo. Chi voglia conoscerlo, bisogna esamini l'Apologia ch'egli scrisse di sè contro san Bernardo e contro il Concilio. Non v' ha dubbio che dall' Apologia stessa si palesa il desiderio di rimanere nell' unità della Chiesa; ma intanto, Abelardo, o confessa solo d' aver errato nelle parole, o nega d' aver mai detto ciò che gli venne apposto. Ebbene, noi abbiamo, mercè il Cousin, quasi tutte l' opere d' Abelardo, raccolte in due volumi, e un volume di scritti inediti, e alcuni nel volume de' *Frammenti della filosofia del medio evo*; e in tutte si riscontra le proposizioni condannate, alcuna chiarissima, implicite altre, dimodochè le scuse appariscono senza fondamento. L' alterigia solita impedì la parola sì bella: *ho errato.* La lettera poi di Berengario da Poitiers (diverso dal Berengario di Tours) scolare e apologista d'Abelardo, dove il Concilio si descrive a modo d' un' orgia, dà segno della procacia di tale scuola.

Questi fatti accennai, perchè la natura dell' uomo ci spiega le sue opinioni e de' suoi seguaci. Sarò breve, perchè ho già detto che sia il concettualismo. Il trattato *De intellectibus* è molto importante. Ivi Abelardo spiega con molta bellezza e lucidità d' osservazione interiore il divario tra intelletto, senso, immaginazione, estimazione, scienza e ragione. Quelle pagine paiono scritte oggidì; tanto è l' acume del notare i fatti; specie il bellissimo capo della fantasia. Ora si pone in quel trattato che lo stato delle cose intelligibili altro è nella idealità loro, altro è nella sussistenza; ma che ciò non falsifica la

conoscenza; come se io dico in fretta: Colui va adagio: la mia fretta nel dire non áltera il significato del camminare adagio. E confuta perciò i reali e i nominali. Niente di meglio, e tu diresti lui nel vero cammino. Le *Glossulæ* su Porfirio, manoscritto non anche pubblicato dal Ravaisson, e che solo ci è noto per l'esame fattone da Carlo Rémusat (*Abélard*), espongono il sistema. Ivi dice Abelardo, che gli universali consistono, ne' puri nomi non già, ma ne' discorsi; cioè ne' nomi uniti in proposizione, perchè allora vien significato un che di generale. La teorica non è troppo chiara, anzi può ricevere non buona interpretazione, giacchè ivi si dice: che i discorsi hanno istituzione umana; or se gli universali stanno ne' discorsi, parrebbe che gli universali non fossero per natura dell' intelletto ma per artificio, come segni arbitrarj. Tuttavia se paragoniamo quel passo con la critica di lui a' nominali, che ammettono solo la notizia de' particolari; e con la dottrina sulla veracità delle idee astratte dalle cose individue; e se pensiamo ch' egli mette l' universalità ne' discorsi, ma in grazia del loro significato; apparisce difetto nell' esposizione della dottrina, piuttostochè negazione dell'universalità ideale. Ma andiamo più là. Quando si scopre poi, che Abelardo chiama le *specie collezione d' individui* e non altro, allora si vede il tarlo; si vede, cioè, che Abelardo non trova nelle cose le universali relazioni che sono fondamento all' universalità dell' idea. Talchè, applicando egli poi le sue opinioni a cose teologiche, convertì la Trinità in meri attributi astratti, lo Spirito Santo l' interpretò com' anima del mondo, la Grazia com' un lume naturale, e, non avvisando l' attinenze che per virtù dell' unica specie s' acchiudono nei dommi di originale peccato e di redenzione, li considerò a modo di astrattezze concettuali. Ciò è avvertito dagli storici tutti d' Abelardo; nè può tacersene anco in materie filosofiche perchè ogni errore sostanziale in filosofia menò sempre ad un' eresia.

Avrei terminato, o signori, se non mi restasse una breve ma importante osservazione. Dissi altrove, che,

dopo il panteismo, suol venire l'idealismo e poi il sensismo; perchè l'animo umano non cade subito agli estremi, ma i peggio errori sogliono venire dopo i minori. Ora l'idealismo è meno ignobile del sensismo che c'immedesima co' bruti. Per altro, i fatti che ho narrati paiono un'eccezione; giacchè Roscelino sensista o nominale, venne prima di Abelardo idealista o concettuale. Potrei dirvi, che la storia di que' tempi non si conosce a pieno; e che forse si scopriranno concettuali prima di Roscelino. Ma no; ciò non m'importa. Dissi allora, e ripeto qui, che cagioni molte recano talora varietà in questa successione. Tuttavia io v'affermo, che la legge si verifica pure in questa età. E di fatti (come si dice da ogni storico della filosofia) Roscelino diede cenni oscuri del sistema, non lo trasse a compimento; e il sistema stesso fu per modo fuor di stagione, che dopo la morte di Roscelino, come attesta Giovanni di Salisbury, il nominalismo non rammentavasi più. Ma sapete voi, o signori, quando risorse e si formò in sistema e visse a lungo? Dopo il concettualismo, e nel fine del secolo XIV, segnatamente per opera dell' *Occam*. Egli faceva due passi risoluti. Primo, negava che a percepire le cose occorra l'idea; quasichè la cosa non bisogni concepirla, rappresentarcela nel pensiero, o idearla: « *Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam:* Ad avere la cognizione intuitiva, ch'è la prima cognizione dell'intelletto, non bisogna porre la specie intelligibile, o checchè altro fuorchè l'intelletto e la cosa conosciuta. » Secondo, l'Occam diceva che l'universale non ha niente di realtà, ma è solo un nome, *non habet quid rei, habet tantum quid nominis*. Egli chiamò *figmenta* gli universali, *finzioni* che diventano segni di cose esteriori. (*V. l'Haureau.*) Nelle dette proposizioni sta il midollo del sensismo.

Dopo questi errori, vedremo nella futura Lezione come nascessero il dubbio universale e il misticismo.

LEZIONE QUARTA.

ARABI, NEOPERIPATETICI, SCETTICI, NEOPLATONICI, ECCLETTICI.

Sommario. — Filosofia degli Arabi. — In Oriente o in Ispagna. — È una forma di speculare, misto d'opinioni aristoteliche, alessandrine, indiane; cioè un *dualismo* alla greca, dove prevale la teorica dell'emanazioni, sostenute il più per via di commenti sopr'Aristotile, da cui si prendeva pure i modi dell'argomentare. — Fine degli Arabi; come gli Ebrei segnatamente li facesser noti alla Cristianità. — Come, prendendo per *unità* l'*unione* della mente nostra con le verità necessarie, si viene al panteismo, o al semipanteismo: così è in Avicenna e in Averroè. — Distinzione tra loro due. — Il dualismo tra gli scolastici si svolse dopo gli Arabi. — Sètte religiose che tennero quell'errore. — Wicleffo; suoi dialoghi. — Egli non è panteista, ma dualista. — Cade in tal errore *mercè il realismo:* tutti gli spiriti un solo spirito, tutt'i corpi e tutte l'anime (sensitive) una sola essenza materiale; contraddizione del porre necessario l'atto di Dio *ad extra*, e porlo *non eterno*; dal semipanteismo uscì la negazione del *sovrintelligibile*. — Le due forme particolari di scetticismo, a cui si rovinò dal panteismo e dal dualismo, furono (si disse nell'altra Lezione) i concettuali e i nominali. — Questi (cioè i nominali) vennero continuati ed esagerati da una setta di peripatetici che si dissero *Alessandristi*. — Erano contrarj a un'altra setta di peripatetici, nata molto avanti, e che si disse degli *Averroisti*; la quale teneva, col dualismo d'Averroè, l'indifferenza di lui per ogni religione positiva. — Gli *Alessandristi* non ammettono intendimento libero da' sensi; e però dicono che muoia l'anima quand'il corpo muore. — Diceva il Pomponaccio (per coprire l'empietà) poter esser falso in filosofia il vero in teologia, o viceversa: definizione contraria del concilio di Laterano. — Lo scetticismo universale si destò assai presto; giunse agli estremi nel Montaigne, ma più nello Charron, e nel Sanchez. — Allora, come sempre, si cominciò da esaltare la *sola* ragione, si finì a dispregiarla; l'uomo fu paragonato a' bruti, e parve inferiore. — Scetticismo speculativo e pratico del secolo XV; conseguenza e causa de' vizi d'allora, causa tutto ciò della servitù d'Italia. — Seguiva il misticismo filosofico. — Poichè gli scettici han posto in dubbio l'autorità della ragione, si cerca il criterio in un obietto immutabile o divino, intuito direttamente; allora, o si mette parità fra l'intelligenza nostra e l'obietto, e sorge il misticismo panteistico; o si distingue l'uno dall'altra, ma confondendo l'ordine naturale col soprannaturale, e sorge il misticismo teistico. — Falsità di due sistemi. — Il misticismo filosofico ha tre qualità: 1° Nasce dal dubbio; 2° Per combatterlo ammette le visioni naturali del soprannaturale; 3° Però confonde più o meno i due stati, così nell'ordine della conoscenza, come dell'opere. — Ciò si riscontra nel Ficino e nel Tasso. — Cenni sulla vita del Ficino. — Egli vuole opporsi all'incredulità de' Peripatetici con la teologia di Platone; ma dice poi che la dottrina di questo uscì com'*oro purgato* dall'officina degli *Alessandrini*. — Intuizioni di Dio com'*esemplare* delle cose, non già in sè stesso; qui cita Marsilio, non mai Platone, bensì Plotino, Giamblico e gli altri. — Dottrina sulle virtù e sul fine ultimo guasta dal misticismo. — Pregi di Marsilio. — Cenni sulla vita e su' meriti del Tasso. — Dubbj della sua giovinezza; ondeggiamento tra molti sistemi; rifugio nella intuizione: altri segni della sua misticità teistica. — Il Cesalpino e il Vanini, con altri, caddero nella misticità panteistica. — Vani tentativi d'ecclettismo.

Nell'età de' Dottori, come in ogni altra, le sètte si distinguono dalla filosofia perenne che le combatte. Mo-

strai nell'altra Lezione le sètte de' reali, de' concettuali e de' nominali. Dissi che i reali confondevano il modo delle cose col modo dell'idee, e cadevano nel panteismo; naturale in Scoto Erigena, ideale in Guglielmo di Champeaux e in Almerico di Chartres, materiale in David di Dinant, scendendo (com' accadde sempre) di male in peggio. Dissi che i concettuali negavano la corrispondenza tra gli universali e la realtà; e che i nominali negavano anche ogni universalità d'idee. Oggi parlerò dell'altre sètte, avanti d'esporre la filosofia vera dei Dottori.

Accennai che singolarmente nel XIII secolo le scuole riceverono gl'influssi degli Arabi; occorre dunque parlarne. La filosofia degli Arabi (la quale chiarirono molto il Munck ed il Renan) nacque in Oriente e venne poi alle provincie di Spagna, dominate da essi. Bagdad fu la stanza principale dell'araba filosofia in Oriente; e Al Kendi nel IX secolo è il filosofo più antico che si rammenti; è forse l'istitutore di tale scuola. Gli successero Al Farabi, e Ibn Sina, detto *Avicenna* dalla scuola; e a loro successero in Andalusia Ibn Badjih (o *Avempace*), Ibn Tofail (o *Abucacer*) e Ibn Rochd (o *Averroè*), e altri men famosi. Voi capite, o signori, che una filosofia, nata e cresciuta in quelle provincie orientali, e tra' Persiani, ebbe in sè le traccie degli ultimi commentatori alessandrini, e delle filosofie indiane naturate in Persia; talchè sorse un modo di speculare, misto di opinioni aristoteliche, alessandrine, indiane, cioè un dualismo alla greca dove prevale la teorica dell'emanazioni sostenute il più per via di commenti sopr' Aristotile, da cui si prendeva pure i modi dell'argomentare: Gli Arabi venner traducendo Aristotile da traduzioni di Siria. Lo splendore degli Arabi durò tre secoli circa. Un califfo aprì questi studj nel X secolo; ma fanatismo di religione scoppiò sotto Almansur che per gradire agl'Imami e al popolo bruciò i libri di filosofia, d'astronomia e dell'altre scienze. Così dopo Averroè, morto il 1198, quell'apparenza di civiltà che non si sostanziava punto negl'isti-

tuti religiosi e politici, dileguò. Proseguirono gli Ebrei, quasi con le stesse opinioni e con gli stessi modi, specie la scuola di Mosè Maimonide, uomo illustre, morto il 1205; e il pensare arabo si recò nella Cristianità da loro principalmente.

Qual relazione han mai le sensualità focose, le mobili fantasie, le avventure guerresche degli Arabi con l'aride chiose d'Avicenna e d'Averroè? I canti bizzarri dell'Antar e i porticati aerei dell'Alambra, tutti segnati di mistiche sentenze, ci dánno immagine de' figliuoli d'Ismaele, vediamo scintillarvi l'occhio dell'Arabo; non così gli scritti di que' filosofi; che sillogizzano irti senz'un lampo d'affetto. E nondimeno, chi guardi più addentro, vede la natura di quegli uomini anche ne' sistemi. Di fatto, e ch'è la filosofia degli Arabi? Il dualismo greco di Dio e della materia. Tutto ciò che v'ha di spirituale o d'intellettivo emana da Dio; tutto ciò che v'ha di corporeo e di sensitivo, esce dalla materia eterna. Così l'intelletto umano è manifestazione del *logos*, il corpo e l'anima son tratti dalla potenza della materia. Noi lo vedemmo a suo luogo. Ma Platone ed Aristotile si tenner sobrii nelle conseguenze di tal sistema; lo temperarono con l'osservazione socratica de' fatti interiori. Aristotile accenna in pochissimi luoghi, e come di fuga, la dualità dell'intelletto eterno e dell'anima mortale, uscita dall'*ile*. Non così fecero gli scoliasti arabi. Essi, seguendo la loro immaginazione asiatica, e continuando il cammino degli Alessandrini, si compiacquero nell'emanatismo, tenuta ferma la distinzione della materia prima; e in ciò sta la parte più ragguardevole de' loro pensieri. La gelidezza loro è nelle forme logiche; l'ardenza è nelle fantasie circa l'universo indiato.

Ma non è da credere, o signori, che tra gli Arabi si tenesse una sola opinione: anche tra essi la teologia positiva prese svolgimento in questioni filosofiche sulla libertà e sulla necessità dell'uomo, sugli attributi e sulla natura di Dio; e si generò una moltitudine di sètte. Sorta la filosofia araboalessandrina, fu combattuta da

que' teologi che fedeli al domma ebraico e cristiano della creazione, inchiuso nel Corano, sostenevano che Dio, causa prima e libera, creasse pur la materia e désse cominciamento al mondo, da cui è libero e distinto. Anche tra i filosofi, propriamente detti, nacque dissidio; e chi gli esaminasse con diligenza, credo ci rinverebbe l'opinioni d'ogni setta filosofale, quant'è possibile per altro a gente che non ebbe in ciò troppa spontaneità, ma più imitazione. Certo v'apparve lo scetticismo con Gazzali o Al Gazel, vissuto dal 1058 al 1111, che, specie nell'opera *Distruzione de' filosofi*, volle provare che i sensi non dánno la verità, nè ce la dà l'intelletto, però è vana ogni filosofia. A tal sistema s'oppose, là come per tutto, il misticismo d'Ibn Badjih o Avempace, ed Ibn Tofail o Abucacer, i quali voller mostrare come le facoltà umane giungano qui e per forze lor proprie a unirsi con Dio; misticismo, già tenuto nella sorgente della vita da Ben Gabirol, detto Avicebron dagli scolastici. A tale misticità filosofica o naturale s'opposero i Dottori, segnatamente san Tommaso.

Ma poi, come accennavo, la sostanza delle speculazioni arabe sta nel dualismo, seguito da' due più principali filosofi, Avicenna orientale, Averroè spagnuolo. L'intelletto umano ha relazione con verità necessarie, noi siam tirati da natura a concepire Dio; quest'è un fatto innegabile. Ma qui v'ha un pericolo: se dimentichiamo l'attinenza e l'idea di causalità creatrice o assoluta, l'*unione* della mente con la verità eterna ci apparisce una *unità;* identifichiamo Dio con la mente umana. E allora si può tenere due strade; o, identificato Dio con la mente umana, s'identifica pure con ogni creatura, quasichè Dio sia l'essenza universale; o, per maggiore verecondia, si confonde bensì con le sostanze intellettive, ma distinguesi dalla materia e dal senso. Chiarii altrove che tal è la dualità semipanteistica de' Greci: e chiarii ch'Aristotile faceva eterno, perchè divino, l'intelletto degli uomini; mortale, perchè forma uscente dalla materia, l'anima nostra sensitiva; dualismo nel mondo,

dualismo nell'uomo, dualismo nelle facoltà. E tal è il pensare d'Avicenna e d'Averroè; ma con aggiunta di fantasie gnostiche e alessandrine. L'intelletto universale o primo sembrò ad Averroè un'emanazione prima di Dio, una specie di demiurgo, che presiede alle stelle fisse; da quell'intelletto emanavano l'intelligenze degli altri pianeti; e così giù giù, per un ordinamento discensivo fin all'intelligenza umana, ch'è comune a tutti gli uomini, non già particolare. Dissi altrove ch'Aristotile distingueva l'intelletto agente (o attività intellettiva) dall'intelletto possibile (o potenza intellettiva) e dall'intelletto passivo (cioè il senso che offre all'intelletto le specie sensibili): pare che Avicenna stesse contento a far comune e separato l'intelletto agente, non il possibile; Averroè l'uno e l'altro: e ciò bisogna rammentare perchè san Tommaso li combatteva.

Del resto gli Arabi non giovarono direttamente alla scienza; nemmanco alla medicina in cui avevano gran fama; giovarono indirettamente, aguzzando in Europa il vigore del raziocinio e svegliando l'attività del disputare; talchè successe loro il tempo aureo della scolastica.

Ma intanto, o signori, qual errore principale introducevano mai costoro nell'età de' Dottori? Io ve l'ho detto: il dualismo. E che cos'è il dualismo? la divisione. Voi trovate perciò tra le sètte ancora degli scolastici il passaggio dalla confusione alla divisione per terminare alla negazione. E già, come notai nell'altra Lezione, Abelardo interpretava il domma dello Spirito Santo per l'anima del mondo alla maniera platonica. Ma il dualismo apparve più che mai nelle sètte religiose e filosofiche posteriori. I Catari (καθαροί) o *puri*, nome di più sètte, ammettevano due principj eterni buono e cattivo, come i Persiani, l'uno creatore delle cose invisibili o spirituali, l'altro delle visibili o materiali; e ciò anche gli Albigesi, che però vietavano il matrimonio. Chi più filosoficamente svolgeva il dualismo arabo e applicavalo alla religione, fu il Wicleffo; mente acuta

ma di tetra oscurità e secchezza negli scritti. Egli (morto nel 1387) compose a dialogo quattro libri, *De Deo et ideis; De creatione mundi; De virtutibus et vitiis; De ecclesiæ sacramentis etc.* (raccolti nell' edizione di Francoforte e di Lipsia 1753); e l'opinioni di lui furono seguite da Giovanni Hus, boemo, che traduceva i dialoghi del Wicleffo in lingua slava. Or bene, il Wicleffo non tiene un panteismo assoluto, come si dice da taluno, ma la dualità di Dio e della materia; com' apparisce meglio ne' due libri dell' *Idee* e della *Creazione.* Egli cita Averroè e il libro *De causis.* Dice che, secondo Porfirio, la partecipazione della specie fa di più uomini un solo uomo (*participatione speciei plures homines sunt unus homo; L. II, c. 1*). Voi qui riconoscete, o signori, il realismo. Afferma egli che perciò la distanza di due uomini non impedisce ch'essi formino un solo corpo, un solo spirito e un'anima sola (*unum corpus, unum spiritum et unam animam:* ivi). Talchè, dice il Wicleffo, tutti gli uomini sono un sol uomo per l'unità dell'anima e per l'unità del germe prolifico; e anche il mondo è uno così per l'*unità dell'essenza materiale,* come per l'*unità di Dio,* che si chiama da taluni anima del mondo (*qui secundum quosdam dicitur anima mundi*). Vedete qui distinto Iddio dalla materia; notaste pure ch'egli distingue nell'uomo l'anima dallo spirito, perchè ammette due anime, immortale l'una, cioè l'intelletto, l'altra mortale, cioè l'anima sensitiva. (*II*, 5.) Siamo condotti perciò a due conseguenze: tutti gli spiriti un solo spirito, lo spirito o la ragione universale; tutti i corpi e tutte l'anime una sola essenza materiale. (*II*, 2.) Doppia l'azione di Dio quant' a' termini, l'una è *ad intra* o in sè stesso, *ad extra* l'altra o nel mondo. La prima è necessaria ed eterna; necessaria pure la seconda, giacchè Dio fa necessariamente ciò di che ha l'idea, ma essa è nel tempo (*I*, 11): contraddizione, o signori, giacchè la necessità esclude il tempo e inchiude l'eternità. Opera Dio nell'universo (parve al Wicleffo) traendoci all'atto l'idee com'anima universale. Se tutti gli spiriti fanno

un solo spirito, non può darsi alcun che di sovrintelligibile al nostro intelletto; talchè il Wicleffo dimostra la Trinità, scambiando i concetti analogici co' diretti, e sostiene che i Pagani la potcron conoscere; e' crede pur anco, che il lume di grazia, non superiore al naturale, ne compia solo i difetti. (*I*, 6.)

Dal panteismo e dal dualismo, sistemi assurdi, doveasi rovinare nel dubbio, particolare prima, poi generale. Particolari forme di dubbio son già (come dissi) concettualismo e nominalismo: questo che negava l'ordine ideale, quello che negava l'universali attinenze dell' ordine reale; pe' concettuali, o idealisti prevalse l'idealità, pe' nominali o sensisti, la realtà sensibile spicciolata. Questo sistema, com' avvertii nell'altra Lezione, si dilatava nel secolo decimoquarto. Continuavasi, esagerando, tal sistema tutto de' sensi da una setta di Peripatetici opposti all' Averroismo. Questo, che pigliò sede nell' università di Padova con Pietro d' Abano dal 1300 in poi, tenne il dualismo d' Averroè, professandone l'incredulità per ogni religione positiva. Il Petrarca narrò nell'Epistole, come que' medici, seguaci di tal filosofia, lui pure tentassero di miscredenza; lui, che tanto più amava la fede, com'e' dice, quanto più odiava le vane, rozze e sconsolate opinioni e frasi di costoro. Venuti a Firenze i dotti di Costantinopoli pel Concilio e quindi per la caduta dell'Impero, cominciò e s' invigorì nel secolo XV l'altra scuola di Peripatetici, da cui s' insegnava la filosofia d'Aristotile pe' commenti di *Alessandro* d'Afrodisia. Dunque, al dualismo degli Averroisti sorsero peggiori (sempre così) di contro gli Alessandristi, che co' testi del *Filosofo* e con le chiose d'Alessandro, negarono immortale l'anima umana. L'Achillini era in Bologna capo degli Averroisti: e Pomponaccio, degli Alessandristi. Egli, movendo dal fatto che all' anima umana occorre i fantasmi della immaginazione per l' intendimento di qualsiacosa, concludeva che, cessando i fantasmi al cessare della vita, ogn' intendimento viene a mancare. (*De fato, libero arbitrio et providentia*

Dei, III, 9.) Nè considerò, che se i fantasmi son condizione all'intendere, non già lo costituiscono; l'intendimento non ha in essi l'obietto, ma nell'entità, però, date altre condizioni opportune, può uscire all'atto. Pomponaccio volea coprire il marcio, distinguendo le verità secondo ragione dalle verità secondo fede; spartimento assurdo, che farebbe o non religiosa la ragione, o non razionale la religione: talchè il Concilio di Laterano nel 1512 stabiliva: « *Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omnino falsam esse definimus:* Dacchè il vero al vero non contraddica punto, ogni asserzione contro la fede *illuminata,* definiamo essere falsa interamente. »

Sin da quando sorgeva lo scetticismo particolare de' concettuali e de' nominali, cominciò a destarsi lo scetticismo universale, che crebbe tanto più quanto più crebbe il primo. Fin dal secolo XII, Giovanni di Salisbury, bellissimo ingegno e scolare d'Abelardo, scrisse il suo *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum,* ed il *Metalogicus;* ove schernì le arguzie della dialettica. Appariva così lo scredito della filosofia. Tra il XIV e il XV secolo, l'illustre Giovanni Gersone narra ch'a' suoi tempi la filosofia era caduta in dispregio. Ma lo scetticismo ebbe più chiaro ripensamento di sè nel secolo XVI con Michele Montaigne, nato nel 1533 e morto nel 1592, età di grande scompiglio per le sètte religiose e filosofiche e per le cose civili. Egli ne' *Saggi,* scritti con tanta vena di acute osservazioni e d'ironia, si riduce a questo: la vita umana è un disordine senza unità; e la filosofia non può trovare tale unità, non avendola in sè. Parole desolate, benchè la tristezza si copra di riso; il Montaigne cercò nella fede consolazioni di certezza, senz'accorgersi che dalla fede vien presupposta la ragione. Ma s'agitavano nelle menti la religione de' Padri e il dubbio del Paganesimo rinato; a que' tempi medesimi l'Ariosto, che ride di tutto con ironia sì fina, canta insieme e nella medesima ottava, una cosa sul serio ed in burla; canta il battesimo

di Ruggero e l'Angelo che percuote la Discordia con un manico di croce; allora lo Shakspeare, che ha l'istinto de' terrori soprannaturali ed evoca gli spettri, fa morire Amleto con le parole: *silenzio è il resto;* il vocabolo *forse* (così lo Chateaubriand ne' Saggi sulla letteratura inglese) è quello che ripete più spesso lo Shakspeare da una parte, il Montaigne dall' altra parte del mare.

A lui succedette lo Charron, suo scolaro, morto il 1603. E' recò lo scetticismo più oltre, non rispettando neppure la fede, egli chierico e predicatore facondo. Al suo trattato *Della saviezza*, diviso in tre libri, egli premette di scrivere, non da teologo, ma con accademica e filosofica libertà. (*Pref.*) Nel primo libro dov' e' parla dell' uomo, per lo più lo deride e l'avvilisce; specie nel capitolo sulla presunzione. Lo paragona poi con le bestie, preferendole in sostanza, giacchè a esse, com'a noi, concede le facoltà razionali, ma dice che a noi l'intelletto fa più male che bene. (*I*, 8 *e* 16.) Loda l'utilità di credere a una vita immortale; nega che la possa provarsi. (*I*, 15.) Venendo poi ad esaminare le facoltà dell'uomo, osserva che il desiderio della verità è naturale all'intelletto, ma che noi siam nati a cercarla, non a trovarla; e se la troviamo, è caso; nè, trovata, si sa distinguere dal falso. Egli non s'accorge che nè potrebbe dir ciò, se del vero e del falso non si sapesse nulla. Inoltre, confondendo le verità di senso comune con gli errori popolari, e' schernisce il consenso universale dicendo: il più gran numero è degli stolti. Nel libro II, dov'espone le regole della saviezza, pone l' obbligo d' obbedire alla fede e alle leggi (2); ma poi, nel cap. 5 sulla pietà, fa umana l' origine di tutte le religioni; e gli argomenti contrarj chiama lusinghe e maschere. Ed ecco, signori, che la superbia delle sètte, qui come sempre, cominciò da mettere la ragione nostra su tutto, e poi finì a negarla, ci pareggiò co' bruti, anzi ci mise di sotto. Tanto vedemmo nell' altr' epoche della Storia, lo vediamo in questa, e lo rivediamo a' tempi nostri. Il Sanchez por-

toghese, condusse lo scetticismo agli estremi con l' opera: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia: Quod nil scitur:* — Trattato della molto nobile, prima e universale scienza, che nulla si sa. —

Al XV e al XVI secolo s' inabissavano le menti nel dubbio speculativo, e più nel pratico, tempo di grande splendore da un lato, di profonda incredulità e corruzione dall' altro, Gentilesimo che, dopo avere sconquassato e asservito l' Oriente, tentava di rovinare l' Occidente. La Cristianità sentì bisogno di riformare la disciplina dal capo alle membra; riforma che non fosse divisione, perchè la divisione annienta l' amore, vita del Cristianesimo; pur troppo accadde la riforma gentilesca o di scissura, e si tardò a fare la buona che corregge ma non uccide. I letterati, per lo più, erano paganeggianti nelle opinioni, nell' arte e nell' operare. Basta sentire quel ch' essi dicono l' uno dell' altro ne' loro scritti; le virtù di Vittorio da Feltre, di Giannozzo Manetti, d'Ambrogio Traversari e del Mercati, parvero rara eccezione. (*Archivio Storico Italiano, T. IX, disp.* 2, *T. X, disp.* 1.) Con incredibile ardore si studiava l' antichità, e mentre l'erudizione toccò, mercè segnatamente gl' Italiani, un'altezza meravigliosa, i costumi ritraevano l' abominazione delle genti descritta da san Paolo e dai poeti Gentili. Ecco il perchè la filosofia s' intenebrò di dubbj e amò il nulla. Tant' è, o signori, la scienza, l' arti, la vita formano un' unità; è una regola che non fallisce mai. Allora poi, come sempre, l' anime generose, che aborrirono da quel vuoto, ma non sepper trovare lo scampo nella filosofia cristiana che, avvalorandola, riconosce l'autorità de' naturali giudizj, lo cercarono nelle mistiche intuizioni.

Che fu mai tal filosofico misticismo, così differente dal teologico? Spiegherò la cosa in poche parole. La filosofia dubitatrice nega la validità della ragione umana, segnatamente a conoscere con saldezza di giudizio la prima cagione delle cose, la natura e i destini dell' anima, l' entità degli oggetti percepiti. Accorda solo

alla ragione un tal quale discernimento de' fatti sensibili esteriori. Ella dice: tutt'è variabile in noi e fuor di noi; però manca un criterio assoluto di certezza. Che si risponde, o signori? La risposta di chi non ha sentito gl'influssi dello scetticismo è facile; si risponde: i fatti son variabili, ma la legge dell'intelletto è necessaria, e noi ci accorgiamo con evidenza di tale necessità; però sorgon le menti a concepire Dio eterno e l'essenza immutabile delle cose. Ma chi, o per educazione ricevuta da' tempi o per abito proprio s'avvezzi a dubitare della ragione, cerca immediatamente fuor di lei un criterio di certezza; nè s'affida di trovarlo se non creda vedere qualch'obietto immutabile ed eterno; Dio, cioè, o gli archetipi divini, presenti al pensiero. E il caso è facile, o signori: perchè realmente il nostro pensiero ha relazione con verità immutabili: relazione manifestissima, dacchè (come la coscienza ne fa testimonio) necessaria è la legge dell'intelletto, necessaria la legge della volontà, l'una e l'altra un'unica legge: ogni legge poi è relazione, perch'è regola o dirittura, la quale, se necessaria, è da necessario regolatore. Ma la tesi è qui: vediamo noi per *guisa immediata* Iddio, o qualche appartenenza divina; oppure l'intelletto conosce il divino per quell'intima legge, cioè per la relazione di lui, principio e fine, con l'intelletto nostro e con tutte le cose? Sant'Agostino, come vedemmo a suo luogo, e san Tommaso, come vedremo, tutti e Padri e Dottori (le cui dottrine s'assommano in quelli) sciolsero la tesi nel secondo modo. Ma non così gli Alessandrini, gli Gnostici, e i Neoplatonici del Quattrocento. Ed ecco il misticismo. Il quesito si pone in termini ben chiari e piani. L'intelletto, nel suo stato naturale o con le sole sue forze, può egli vedere com'obietto immediato il soprannaturale? La sola opposizione de' termini di tal quesito lo risolve pel no; i mistici lo han risoluto pel sì, non isperando altrimenti di salvare la legittimità della ragione. I mistici, per altro, dicono sì in due maniere; o con intendimento generoso di avvalorare la buona dot-

trina, conculcata dagli scettici, e di riconciliare filosofia e religione; ovvero col fine soltanto di ritrovare in sè l'arditezza e l'assolutezza delle affermazioni. Quindi si ha due teoriche, diverse per la diversità de' fini. *L'intelletto, nel suo stato naturale vede il soprannaturale come obietto:* questa è la proposizione comune. Ma forse si vede per una equazione tra l'obietto divino e la mente? Ed ecco la misticità panteistica degli Alessandrini e degli Egheliani, che fanno identica la ragione con Dio. O si vede perchè l'obietto divino si mostra da sè, con una legge naturale stabilita da lui, e senza la quale l'intelletto creato non potrebb'avere nè conoscimento vero nè certezza di niente? Ed ecco la misticità teistica di Marsilio Ficino, del Malebranche, e de'loro seguaci. Gli uni confondono Dio con l'uomo, gli altri confondono solamente lo stato naturale con lo stato soprannaturale; gli uni cadono assolutamente nell'errore per fine non degno, gli altri a fin di bene cadono in un errore particolare che non toglie ad essi una gran quantità di buone dottrine. Il misticismo filosofico ha dunque i seguenti costitutivi: 1° nasce dal dubbio; 2° per combatterlo ammette le visioni naturali del soprannaturale; 3° però confonde più o meno i due stati, così nell'ordine della conoscenza come dell'opere. E ciò si riscontrerà nel Ficino e nel Tasso.

Marsilio nacque a Figline il 1433 da *Diotifeci* medico; ind'il nome popolare di *Ficino*. Ebbe genitori virtuosi e pii; prima ragione di quello che riuscì. Gli dettero favore Cosimo il vecchio, Piero e Lorenzo il Magnifico; pe'loro auspicj fondò Marsilio l'Accademia platonica fiorentina: e le floride colline di Careggi udirono l'alte speculazioni di Platone. Narra Marsilio nei dodici libri delle sue lettere (che il Figliucci traduceva sì bene) molti particolari della sua vita e delle sue dottrine; e di là si ricava che da giovane l'occuparono dubbj profondi e tormentosi, quando e' pensò a fare la teologia platonica; e stette sospeso per dieci anni tra il Cristianesimo e il Gentilesimo: *quod ego per longas*

ambages investigavi. Racconta che, infermatosi grave, si votò a Dio per difesa delle verità cristiane combattute allora da tanti; e che tosto si sentì sollevato. (*Epist. L. I.*) Si propose di sconfiggere i dubbj e le incredulità de' Peripatetici. Però, scrivendo a Pietro Padovano, riprende gli Averroisti, che, com' egli dice, parlano male e vivono peggio. (*Epist. I.*) E a Giovanni Unghero, che lo sconsiglia da rinnovare i sistemi del Gentilesimo, risponde ch' ei vuol confutare i Peripatetici miscredenti per mezzo di Platone e di Plotino: « imperocchè, così Marsilio, tutta la terra è occupata da coloro, che si dividono in due sètte, l' alessandrina e l' averroica; gli uni stimano mortale il nostro intelletto, gli altri lo fann' unico per tutti gli uomini. » (*VIII.*) E scrive a Giovanni Cavalcanti: « *Non possunt in eodem simul esse contraria:* non può in soggetto unico esser due contrarj; » ma gli uomini han pensieri, giudizj, appetiti, abiti contrarj; però unica non può essere la mente di tutti; e se unica fosse, non ci repugnerebbe l' idea di perdere l' individualità. (*Epist. I.*) Così egli combatteva gli scettici nelle dottrine, come li combatteva ne' fatti, cioè nella purità de' costumi e nel decoro della vita. Praticava co' Medici, ma scrisse a Lorenzo: « Nelle mie lettere t' ho lodato in modo che insieme t' ammonissi e t' esortassi. » (*Epist. I.*) Dice: « È professione del filosofo non altrimenti operare di quel che parli; nè altrimenti parlare di quel che senta; e nondimeno altro sentire con la mente che col senso. » (*V.*) E scrive alte verità al cardinale Riario e a papa Sisto. (*Ivi.*)

È certo adunque, il Ficino ha esperimentato i dubbj e li combatte, ma in che modo? col misticismo de' Neoplatonici; perch' egli séguita Platone, ma contraffatto dagli Alessandrini. Venera l' autorità di Platone in modo singolare nell' epistola intitolata: *Quod pia sit platonica disciplina.* Sostiene del tutto conformi alla legge divina le platoniche sentenze, *platonicam sententiam divinæ legi undique consonam;* e scrive al Bandino: « La salute è in Dio, e aggiungerei in Platone, se in uomo

alcuno fosse salute: » vedete, o signori, è troppo dire. Or sentite come Ficino mescoli Platone co' mistici alessandrini. Scrive al cardinale Bessarione che l'oro di Platone venne contaminato da menti non degne « ma prima nella officina di *Plotino*, poi di *Porfirio* e di *Giamblico*, finalmente di *Proclo*, quell' oro insudiciato uscì, scossa la scoria, nitidissimo per prova di fuoco. » (*Epist. I.*) Però loda Porfirio anche nella teorica de' sacrifizj (*VIII*); e tratta sul serio le questioni per che parte di cielo vengan giù l' anime e risalgano su, e agli angeli dà corpo tenuissimo (*Epist. X*, e *De immortalitate animorum*, *XVIII*, 5); errori che si spiegano con l'emanazioni alessandrine, chiarite da me a suo luogo.

Prendeva di là Marsilio il misticismo delle divine intuizioni; non da Platone che non ammette l'intúito degli eterni esemplari ma la loro reminiscenza. Per sapere l'opinione di Marsilio su tal punto, giova la lettera di lui a Michele Mercati samminiatese « *dilecto conphilosopho suo* » intitolata: *Dialogo fra Dio e l'anima.* Ivi e' comincia da confessare i suoi primi dubbj; e dice « che allora l' animo gli piangeva, perchè, già diffidente della ragione, non anche confidava nella rivelazione. » Ivi finge che Dio gli mostri com' ascendere a lui dalle cose create; e il dialogo finisce in esclamazioni estatiche: oh qual nuovo fuoco m' abbrucia! e qual sole nuovo mi lampeggia! (*Epist. I.*) Non ci stupisca, dunque, se Marsilio fra visioni sì sublimi ammetta la divinazione. (*I, in più luoghi.*)

Nell' Epistola intitolata: « La mente intende le creature con raggio *riflesso*, ma Dio con raggio *diretto* » afferma che a vedere Dio bisogna due cose; prima, un lume diretto, creato nell' anima da Dio e che la invigorisce; seconda, l' obietto divino che le si mostri; e conclude che a noi proprio accade così, perchè noi vediamo la *ragione* della infinità. (*II.*) Bensì, nel dialogo fra san Paolo e l' anima, dice: che non si vede già Dio in sè, ma nelle cose create e nelle loro eterne ragioni. (*Ivi.*) Ciò egli esplica meglio altrove: insegna che prima

vediamo la specie sensibile; poi la specie intelligibile o idea delle cose; ma non anche sappiamo di vederla in Dio, benchè in lui si veda (*dum rationes rerum in sublimi videt Deo*); il che avviene perchè non s'intuisce *Dio com'è in sè, ma com' esemplare:* per esempio, com' esemplare idea dell'aria, *ut exemplar aeris.* (*De imm. anim. XII*, 3.) Notatelo bene, o signori, perchè la è appunto teorica del Malebranche e d'altri moderni. Ma dove ha tolto il Ficino tal sistema? forse in Platone? No; Marsilio cita Plotino, Teodoro, Asinio e Giamblico che dissero: « *Hominis mentem quæ non humana est sed* DIVINA, *in mundo intelligibili vivere et operari continue per* CONTINUUM INTUITUM IDEARUM (*Ivi, XII*, 4): La mente dell'uomo, non umana, sì divina, continuamente vive e opera nel mondo intelligibile per continuo intúito dell'idee. »

Non fa dunque meraviglia, se, dato un obietto soprannaturale alla mente, Marsilio sbagli un po' l'ordine naturale delle virtù con l'ordine soprannaturale; però asserisce che le virtù civili (o comuni a chi vive in compagnia politica), le purgatorie (che ci purgano dalle passioni) e l'esemplari (che ci assomigliano a Dio) son gradi pe' quali ci accostiamo alle virtù *divine;* giacchè ogni moto naturale può attingere il suo fine (*omnis autem* NATURALIS *motus finem suum* ALIQUANDO POTEST ATTINGERE); non considerando il Ficino esser contradittorio che il moto naturale ci meni da sè al soprannaturale. (*Epist. I, De virtut. civ. purg. et exempl.*) Però, non solo ammette, come non è vietato ammettere, uno stato di naturale felicità per l'anime non cristiane, che ignorando la vera fede, salvarono la naturale giustizia; ma dà loro eziandio la beatitudine. (*Epist. V.*) Pur questo ed altri punti tentò conciliare col Cristianesimo, benchè non sempre in modo felice; o anche *s' allontana talora* da' Platonici, dov' essi repugnano troppo alla religione; per esempio, egli nega che l'anima venisse creata da un angelo, anzichè da Dio.

Ma, eccetto quel misticismo che lo rendeva credulo

all' astrologia (benchè temperata), e ch' è sì pericoloso a distrarre le menti dall' osservazione accurata de' fatti e dalla forte, saggia, virtuosa operosità, il Ficino ha bellissime dottrine in gran copia. Lo provano i libri dell' *Epistole*, gli altri della *Religione Cristiana*, e, meglio di tutti, sull' *Immortalità degli animi*. Questo trattato servirebbe da sè solo a persuadere chi nega la perennità della filosofia, come i nostri maggiori sapessero vigorosamente ragionare, serrando gli argomenti in ordine scienziale. La natura dell' anima e le sue facoltà, l' immortalità sua e i suoi destini, vi si pongono in luce con molte prove, utili e buone anc' oggi; e le dottrine de' Padri e de' Dottori, specie di san Tommaso, vi sono adoperate da maestro.

Torquato Tasso va per la medesima via del misticismo; certe sue lettere, i Dialoghi tutti premono assai a chi vuol capire lo stato della filosofia e della civiltà ne' suoi tempi. E s' egli si apprese al misticismo, accordato possibilmente col Cristianesimo, se n'ha il perchè nella nobiltà e religiosità dell' animo suo, intollerante de' vizi e della incredulità di que' filosofi e letterati, e, ad un tempo, nell' educazione ricevuta. Il Tasso, chi legga ogni suo libro, le poesie e le prose, le lettere soprattutto e la vita scritta dal Manso, amicissimo di lui; e veda poi a Roma nella biblioteca di Sant' Onofrio, ov' egli morì, la sua effigie bella, malinconica, altéra, ci lascia nella fantasia e nell'intelletto un' immagine grande, piena d' amore mesto. Il padre suo, Bernardo, leggiadro poeta e grave dettatore di prose, moriva in esilio per la fede al principe Sanseverino, esiliato anch' egli dalla prepotente signoria degli Spagnuoli che volevano l' inquisizione, e i Napoletani no, che mandarono ambasciatore il Sanseverino a rifiutarla; e Bernardo, suo segretario, ve lo indusse. La madre, Porzia, alta e virtuosa donna, non sapevasi separare dal suo figliuoletto che accompagnava il padre ne' passi amari dell' esilio; e Torquato ci stringe l' anima contando le lacrime e gli amplessi e gli addii di quella deserta. Egli serbò finchè visse la mestizia e l' infeli-

cità e la virtù e la religione, imparate da loro. I suoi amori, i suoi delirj, le ingiustizie patite alla corte di Alfonso, hanno del misterioso che percuote d'affanno e d'entusiasmo le accese immaginazioni; lui cantarono il Goethe ed il Byron, il Donizzetti gli diede canti lamentosi e solenni, gli artisti lo effigiarono come un amico perduto. Egli ebbe anima generosa e passionata, pronto all'amore ed all'armi, schifo di piaceri del senso passata la prima gioventù; un'anima di cavaliero e di crociato, similissimo al suo Tancredi; e chi dice che il Tasso non mai prende i personaggi dalla natura, non lo conosce. Giovane, dubitò della religione con l'intelletto a cagione del secolo scredente e vizioso, la credè sempre col cuore; spirò con le parole di Cristo: *Signore nelle tue mani raccomando....* e non finì quaggiù; perchè lo spirito era già nelle mani di Dio. I suoi cavalieri, le sue donne han tutti del nobile, anc'Armida. Il povero Tasso amò alteramente l'Italia, benchè gli toccasse l'età che fu principio di nostra servitù; principio che s'incontra col Paganesimo risorto: ed Erminia, vedendo i padiglioni de' soldati d'Italia, esclama:

« O belle agli occhi miei tende latine,
Aura spira da voi che mi ricrea. »

e desidera le nozze di Tancredi per essere mostrata a dito fra le donne latine:

« Là nella bella Italia ov'è la sede
Del valor vero e della vera fede. »

In questo sentimento nobile, cavalleresco, affettuoso è la vera poesia di Torquato; bench'egli cada qua e là in vizi di stile. Egli è il poeta del misticismo e dell'amore; come lo Shakspeare è il poeta del dubbio addolorato, e l'Ariosto il poeta del dubbio ridente. Dalla *Gerusalemme* voi ritrovate come dottrina i maghi demoniaci e il mago naturale, amico dell'Eremita, nel dialogo il *Messaggero*. L'Ariosto canta le fate come fole popolari: il Tasso non sa cantare se non crede; però nel *Cataneo*

e nelle prose sull'arte poetica, condanna l'uso della mitologia. Altamente filosofò; eletto prosatore, gli manca velocità, nitidezza non mai nè pura eleganza.

Or bene, nelle lettere del Tasso e ne' dialoghi riscontriamo (come nel Ficino) i dubbj, combattuti col misticismo e la tentata concordia fra' sistemi gentileschi e la religione. È da vedere in ispecial modo la lettera 123 a Scipione Gonzaga e la 133 al Buoncompagni. Comincia da dire Torquato che la volontà è capace a piegare l'assenso della mente; dacchè la volontà è madre degli abiti a cui segue il giudizio. E ciò egli nota contro quei filosofi che scusavano l'incredulità e il dubbio, dicendo: che l'assenso della mente non è libero ma necessario. Poi narra che da giovane, ingolfato nelle *filosofie antiche*, concepiva Iddio non altrimenti che come le idee di Platone, gli dèi di Democrito, la mente d'Anassagora, la lite e l'amicizia d'Empedocle, la materia prima d'Aristotile, le forme della corporalità o l'unità dell'intelletto sognata dagli Averroisti; e che immaginava un Dio in astratto, come principio eterno de' moti, ma non come creatore; provvidente in generale ma non in particolare (sentenza de' Peripatetici); e che dubitava della immortalità dell'anime; e infine che le cagioni da renderlo così o dubbio od incredulo non gli eran pôrte dalla Bibbia o da' teologi, ma da' *filosofi antichi*. E *nel Gonzaga o del piacere onesto* rammenta varj filosofi che miscredevano tutto. Insomma, voi ci avete badato sicuramente, o signori, lo dio del Tasso era l'*indefinito* dell'induzione astrattiva, un che simile all'umano pensiero, e all'uomo e alla natura.

Va letto poi il dialogo, ch'e' chiama *Malpiglio secondo o del fuggire la moltitudine*. Vi descrive le sètte discordi e il dubbio che ne nasce. Immagina nel parlare un golfo con varj porti all'intorno. Dove entreremo mai a ripararci dalla tempesta? Il porto di Platone è pieno di dispute; pieni di controversia i porti dei Peripatetici: talchè il Malpiglio esclama: « Se la diversità delle opinioni è pari a quella delle materie, poca

certezza vi può essere con poca sostanza. » E il forestiero napoletano (cioè il Tasso) risponde: « *Piccola veramente.* » Ma notate, o signori; quando descrive i porti del Peripato, mentova pur quello di san Tommaso, che onora Aquino (ei dice) più ch'altri non fece Atene. E aggiunge con qualche ironia: « Questo mi pare il più sicuro; ma ci veggo tanti legni carichi di que' discreti religiosi, che mi parrebbe indiscrezione il turbarli. » Dove tu senti l'uggia del Cinquecento, ammaliato da' libri e dall'arti di Grecia e di Roma, per le cose e per gli scritti dell'èra cristiana. E come si ripara dalle dubbiezze il nostro Torquato? Dice che bisogna uscire dal porto d'Aristotile, andare sul lito, passando per un luogo che congiunge quel porto all'altro di Platone, salire al poggio dove si contempla l'essenze eterne, e poi conclude: « Realissimo è quell'intendere dove l'intendere è toccare: lassù dunque *col nostro toccheremo il divino intelletto.* » Ecco il misticismo; l'unione immediata tra l'intelletto e l'obietto divino, trovata non in Aristotile nè in Platone, ma fuor di loro, cioè negli Alessandrini. Nel *Messaggero* poi, dove si finge uno spirito che parla col Tasso, egli ammette l'astrologia, i démoni buoni e cattivi all'alessandrina, vestiti di corpo tenue (ma gli angeli senza niun corpo), e i maghi naturali cioè scrutatori de'segreti di natura e i maghi indemoniati. E nel *Cataneo ovvero degl'Idoli*, abbiamo la teorica delle virtù civili, purgatorie ed esemplari, come nel Ficino; e la stessa confusione di ciò che possiamo per natura e di ciò che la supera.

Ma quante belle dottrine non s'espongono mai dal Tasso! e nel *Manso,* cioè *Dell'amicizia*, dove si distingue così bene l'onesto, il piacere e l'utile; e nel *Porzio,* ove si formula con tanta esattezza il principio di contraddizione; e dove s'insegna che se Aristotile pone la virtù nel mezzo tra due estremi, ciò non significa che la virtù stia nella mediocrità; anzi, ella rifulge nell'eccellenza e nella sommità; la sommità è nel fine, la mediocrità è nell'elezione de'mezzi per evitare gli eccessi contrarj.

Ma se (ho finito, o signori) il Ficino e Niccolò di Cusa (*De docta ignorantia*) e i due Pichi e il Tasso e altri vennero da'dubbj alla misticità teistica, il Cesalpino e il Vanini segnatamente vennero alla misticità panteistica, dacchè posero Dio, come principio intelligente l'uno, come principio materiale l'altro, costitutivo d'ogni cosa e non creativo; e identificarono la mente nostra con esso. E allora, com'a'tempi degli Alessandrini, la teurgia e la magía (chi non rammenta Paracelso?) furono in voga; la superstizione pareggiò l'incredulità, compagne inseparabili. Fra tante divisioni mancò una verità ordinatrice; e si tentò l'accordo per via d'un ecclettismo scompaginato; un accordo tra Platone ed Aristotile, tra i Platonici e i Peripatetici, tra il Cristianesimo e il Gentilesimo; tentativo che si scorge anco nel Ficino; ma ch'è più manifesto nel Patrizi e nel Cremonini. Il Tasso, con quell'alta sua mente, s'accorse che l'armonia non era fatta, e che vi mancava il tono accordatore; però dice nel *Malpiglio secondo*, che il tempio della Concordia si cominciò a fabbricare, ma non era terminato.

Talchè le sètte che si separano dall'unità, condussero il Cinquecento alla confusione, alla divisione ed al nulla; vi condussero anche animi egregi che non s'attentarono di ripigliare in tutto la filosofia perenne de'Padri e de'Dottori o (colpa de'tempi) non la conobbero a pieno. E di questa filosofia de'Dottori comincerò a parlare nella futura Lezione.

LEZIONE QUINTA.

BOEZIO, LANFRANCO, SANT' ANSELMO, SAN BERNARDO.

Sommario. — Ufficio de' Dottori; proseguire l' opera de' Padri, valendosi ancora de' filosofi antichi, quanto la ragione comportava e la fede; e, salvo ciò, nell' uso di filosofiche autorità compiacore a' tempi, prendendo l' arme dagli avversari per affrontarli. — Si proibì Aristotile, dopochè gli Arabi e i Panteisti, commentandolo, seminavano errori; la proibizione cessò allorchè i Dottori lo avevano tirato a senso miglioro. — Ogni setta fu condannata. — Si prova che i Dottori non appartenevano a' reali, o a' concettuali, o a' nominali, perchè ammettevano gli universali divini (*ante rem*), gli universali nella *somiglianza reale* o specie (*in re*), gli universali nella mente, o i concetti (*post rem*); la ragione di questi è ne' primi e no' secondi. — Si reca sentenze delle Facoltà d' Inghilterra e di Parigi per provare gli errori di quel tempo, e come a tutti resistessero i Dottori. — Quattro Dottori più segnalati fino all' età di Pier Lombardo. — 1º Boezio; suoi libri; dalle tre classi de' quali si vede, la logica sua peripatetica, le sue dottrine platoniche, l' applicazione di tutto ciò alla teologia: il che pure si ha negli scolastici: questi presero da lui l' impulso principale. — Sventura di Boezio; libro *Della consolazione*; si rispondo al Rittor che non attribuisce a Boezio i libri *De Trinitate et de Unitate*, o dubita s' egli fosse filosofo cristiano. — Par cosa incredibile che il Ritter facesse di lui uno scettico pari agli scettici d'allora; ma Boezio non appartiene alla filosofia pagana, nè ha i languori di sètte moribonde, bensì la vigoria d' un' epoca nuova. — Si risponde alle principali accuse del Ritter, e specie su quella sentenza di Boezio che *la comprensione d' un oggetto non dipende dall' oggetto, ma dalla facoltà del conoscitore*; la qual dottrina, seguita dagli scolastici, toglie anzi e panteismo e scetticismo, perchè si distingue nella conoscenza ciò che si conosce dal modo con che si conosce. — Come nel principio *De consolatione* Boezio escluda lo scettismo, e si proponga di risolvere l' apparenti contraddizioni de'fatti con *verità già certe*. — 2º Lanfranco; sua importanza per lo storico della filosofia. — Sua vita, suoi studj, sua scuola. — Nella disputa sua con Berengario, benchè teologica, v' ha un quesito filosofico: la ragione ha limiti? Dilemma de' razionalisti: la mente o può sapor nulla o tutto; dilemma della filosofia: o la ragione nostra è limitata o no. — I limiti della ragione, non sono limiti della verità, e li mette la ragione stessa, la ragione infinita li mette alla finita, la finita li mette a sè stessa col riconoscerli. — Indi è *possibile* la Fede; benchè qui non si disputi qual fede: in ciò stette la controversia di Lanfranco e di Berengario. — Lanfranco distingue tra materia di ragione e materia di fede, quindi tra gli argomenti naturali e d' autorità; pure in cosa di fede adopera le ragioni *per combattere l' avversario*. Come i Dottori venissoro costretti dalle sètte all' uso di forme troppo aride. — Si ritrovano in Lanfranco l' universale metafisico, il fisico e il logico, e la dipendenza di questi due dal primo. — 3º Sant' Anselmo d' Aosta; sua vita, sua scuola, suoi meriti nella Chiesa e nel regno d' Inghilterra. — Opere di lui. — Com' egli resistesse al nominalismo di Roscelino. — Egli contrappose a' razionalisti d' allora la scienza della religione; scienza che, presupposte le verità rivelate, le spiega poi dov' elle non superano la ragione; e dov' elle superano, ne spiega l' armonia con l'essere nostro. — Induzione trascendente con che Anselmo giunge agli universali eterni e a Dio. — Argomento supremo da

cui scendere poi con deduzione pronta; quest' argomento muove dal principio che se la nozione mi mostra qualcosa, non di possibile, ma di necessario, tal cosa è. — In ciò si manifesta di più come sant' Anselmo non cadesse nel *realismo*; nè ammettesse l' intùito di Dio. — 4° San Bernardo; sua vita, opere sue. — Opposizione di lui ad Abelardo nominale. — San Bernardo non è mistico; si distingua tra misticismo filosofico e teologico: solamente il primo nega la validità della ragione — Quattro verità principali nell' opere di san Bernardo: fondamento alla scienza è la coscienza; la ragione non può trascendersi con la ragione; intendimento e fede hanno *ragione certa*, però si distinguono dalla opinione; quaggiù non v' ha intùito di Dio neppure per grazia.

Nelle due ultime Lezioni mostrai le sètte filosofiche di quest'età de' Dottori: i reali che confondevano le cose con la generalità dell' idee e cadevano nel panteismo; i dualisti Arabi e i loro imitatori che segregavano Dio dal mondo, gli spiriti da' corpi, l'intelletto dal senso; i concettuali che negavano il reale fondamento delle idee universali, e i nominali che negavano le idee stesse, scetticismo particolare continuato da' nuovi peripatetici; poi, lo scetticismo generale che ne seguì; e, poi ancora, i mistici che dubitando della ragione, rifuggivano alle intuizioni soprannaturali; e infine un ecclettismo ch'è morta e accozzata erudizione senz'unità. Oggi è da cominciare la filosofia de' Dottori che combatterono le sètte, e svolsero la filosofia perenne. Il che farò rapidamente (come si cerca in uno specchio generale) con due Lezioni; riserbando il discorrere a parte di san Tommaso, che unifica in sè le dottrine anteriori e le compie.

Quale ufficio mai ebbero i Dottori nel filosofare o nel teologare? proseguire l'opera de' Padri, valendosi ancora de' filosofi antichi, quanto la ragione comportava e la fede; e, salvo ciò, nell' uso di filosofiche autorità compiacere a' tempi, prendendo l' arme dagli avversarj per affrontarli. Un concilio (non ecumenico) di Parigi vietò nel 1210 che nelle Università si leggesse Aristotile. Ma e quando avvenne ciò, o signori? dopochè i commenti arabi si eran introdotti e che David da Dinant e Almerico da Chartres seminavano il panteismo. Fu avviso a' pericoli; ma i Dottori si misero al commento, studiandosi d' opporre l'interpretazione loro all'altra degli Arabi, così nel tirare a buon senso alcune teoriche dello

Stagirita (in quel modo che i Padri avean fatto di Platone), come nel rigettare alcuni errori che non si potevano ricoprire. Accettarono anche, menati dall'impeto de' tempi, qualche opinione non vera, quand'ella non contraddicesse aperto al Cristianesimo; e ciò si vedrà in san Tommaso. Chiarito così nella sostanza e rettificato Aristotile, opposte le chiose de' Dottori all'altre d'Avicenna e d'Averroè, lo Stagirita tornò in onore. La mutazione, dunque, si spiega ed è buona, nè l'eloquente Cousin doveva meravigliarne; e allorchè faceva sorridere l'uditorio col dire: Che Aristotile proscritto, ci corse poco non fosse poi canonizzato: alla verità del frizzo mancavano due cose; definire quanto ci corse; aggiungere poi che l'Aristotele d'Avicenna e d'Almerico divenne l'Aristotile di Alberto Magno e di san Tommaso, un Aristotile cristiano, e così recuperò il buon nome.

Ma intanto è bello a vedere (giovi ripetere) come ogni setta di confusione, di separazione, di negazione, venisse condannata da' Dottori o raccolti in concilio o ragionanti dalla cattedra e ne' libri. Fu condannato e confutato il realismo d'Erigena, di Guglielmo, d'Almerico, lo scetticismo concettuale d'Abelardo, il sensuale di Roscelino e del Pomponaccio; si riconobbe la competenza della ragione e della fede; si contrastò sempre al misticismo filosofico che ammette un intúito naturale del sovrannaturale.

È tal punto di storia da chiarirlo bene col progresso della narrazione; ma dirò alcun che a criterio del resto. Già spiegai la opinione de' reali, de' concettuali e de' nominali. Or si domanda se i Dottori appartengano agli uni od agli altri, o a nessuno. A nessuno certamente. Nelle idee universali (come dice il Tosti, *Vita d'Abelardo*) si può considerare una realtà e logica e fisica e metafisica. Prendiamo a esempio l'idea universale d'uomo, per la quale pensiamo non il tale o tal uomo in particolare, ma ciò che conviene a tutti, senso e ragione. Questa idea è una realtà logica, perch'è nel nostro intelletto; ce l'assicura la nostra coscienza. Or bene, i

nominali negavano la realtà logica dell'idee; dicevano l'idea è un mero nome. Ma i Dottori, mentre confessavano l'importanza de' nomi a farci ripensare l'idee, tenevano insieme (unendosi su questo a' concettuali) che brillino nella mente i concetti di specie o di genere, gli universalissimi d' ente di unità di vero di bene di bello e simiglianti. La realtà *fisica* dell'idea generale d'uomo, è la natura o l' essenza reale ch'è in ciascun uomo partecipata dagl' individui numericamente distinti, ma simile in tutti e che rende possibile il propagarsi della specie, non che la società umana. I concettuali negavano la realtà fisica; l' ammettevano i Dottori col senso comune. I reali, viceversa, ponevano la realtà fisica, ma com'una numericamente; tutti gli uomini un solo uomo, distinti all' apparenza e per accidente, un' unica sostanza in realtà; o, meglio, un' unica sostanza di tutte le cose, di Dio e del mondo, un panteismo: i Dottori non accolsero mai tal confusione assurda. La realtà metafisica dell'idea generale d' uomo è l' eterno esemplare nella mente di Dio creatore, non distinto da lui (come voleva il semiemanatismo di Platone) ma in lui; e ciò negavano e negano i nominali o sensisti e i concettuali eccessivi; lo affermavano i Dottori con tutt' il genere umano e con la tradizione de' Padri. Gli universali poi della mente hanno la ragione loro negli universali divini e nella realtà; nei divini, che informarono le cose e arcanamente reggono l' intelletto; nella realtà, che manifestando l' essenza d'una cosa qualunque, ce la mostra effettuabile od effettuata in altre cose all' infinito. Vi sono, pe' Dottori e secondo il loro linguaggio, gli universali *ante rem*, o gli archetipi divini; gli universali *in re*, o l' essenza reale concepita nella nozione, e che rappresenta per via della nozione la natura stessa in ogni individuo; gli universali *post rem*, o le nozioni universali della nostra mente, concepite quando apprendiamo le cose. I Dottori son *reali* senza panteismo; *concettuali* senza soggettivismo; *nominali*, ma fuor di sensismo; e l'unità che congiunga queste parti è la dottrina di Dio creatore.

Ma basti di ciò. Nell' edizioni delle *Sentenze* di Pier Lombardo si suol porre, com' appendice, una Raccolta d' errori condannati a Parigi (*Collectio errorum Parisiis condemnatorum*) e a tempi diversi del secolo XIII. Circa i più antichi errori (nel 1240), si dice: « condannati da quasi tutte le facoltà d' Inghilterra e di Parigi: *omnium pene facultatum in Anglia et Parisiis studiose et authoritative condemnati.* » Si nominano qui le Facoltà; perchè dai vescovi si soleva consultare o adunare in concilio i Dottori (ossia lettori) delle Università più illustri. È una raccolta di errori e di condanne molto importante; giacchè vi si nota con brevità l'opinioni delle varie sètte filosofiche; vi si scorge altresì la perpetua resistenza de' Dottori. Stefano, vescovo di Parigi (1240), comincia da dire che taluni difendono l' errore, sostenendo che la verità filosofica può essere falsità per la fede « quasi v' abbia due verità contrarie: *quasi sint duæ veritates contrariæ.* » Si condanna da un lato chi nega la visione soprannaturale di Dio, e dall' altro chi n' ammette la visione naturale; si condanna chi crede con Platone a verità eterne separate da Dio; o che v' abbia un che di mezzo tra Dio e le creature (il 5 del 1240); o che qualche creatura sia cattiva dall' origine (il 6 del 1240); o che si ponga con Averroè l'unità dell' intelletto in tutti gli uomini; o si neghi la libertà della volontà; e si dica le operazioni di essa pendere da' corpi celesti, e che il mondo sia eterno; e che l' anima si corrompa, corrotto il corpo; e che Dio non conosca le cose singolari ma in genere, come volle Aristotile; o che Dio non sia provvidente (pur contro Aristotile), o che il moto sia eterno, e la creazione non possibile; e, contro Platone, che stia l' animo al corpo, come nocchiero alla nave, non già unito con individualità di persona ; o che l'intelletto possibile (potenza d' intendere) sia nulla innanzi al prim' atto d' intendimento : *quia in naturali intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens* ; e che la fede impedisca di aumentare la scienza (*addiscere*) ; e che non si voglia credere se non l' evidente ; o che le virtù

naturali bastino al fine soprannaturale; o altri errori di tal fatta e che ne dipendono. Ora, chi mi ha confortato della sua presenza nelle due passate Lezioni, rivede in questi errori le più famose opinioni degli scettici, del dualismo arabo, del panteismo e de' mistici; e vede com' esse contrarino la dottrina comune dei Dottori.

Quattr' uomini più segnalati ci spiccan davanti, fino alla metà del secolo decimosecondo, in cui Pier Lombardo cominciò l'età d'oro della scolastica; cioè Boezio, Lanfranco, Anselmo d' Aosta, Bernardo di Chiaravalle. Oggi parlerò di questi con brevità. La filosofia de' Dottori ha veramente il principio e la chiave ne' libri di Boezio; perchè i libri di lui si distinguono in tre classi: traduzioni e commenti d' opere antiche, de' libri logici d' Aristotile singolarmente; trattati filosofici con forma più o meno rigorosa, cioè *De unitate*, *De aritmetica*, *De geometria*, *De consolatione philosophiæ*, dove si espone con molta verità le dottrine pitagoriche o platoniche cristianeggiate; applicazioni di quella logica e di queste dottrine alla teologia nel libro sulla Trinità. (*De Trinitate.*) E tutto ciò seguitaron poi gli scolastici, che i volumi di Boezio ebbero sempre in riverenza; egli fu mezzo ad essi per comunicare con gli antichi. Chi ha familiari gli scolastici, sa come in tutti loro, non escluso Dante, si ritrovi a ogni passo le tracce di Boezio, così per la forma de' modi argomentativi, come per la soluzione di molte tesi dialettiche o metafisiche, o altresì come testo da cui si muove a risolverle, per esempio la definizione che dà Boezio della eternità. Però Dante, fra' Dottori che gli sono mostrati nel cielo da san Tommaso, e poi da san Bonaventura, si ferma con più amore in Boezio:

« Or se tu l' occhio della mente trani
Di luce in luce dietro alle mie lode,
Già dell' ottava con sete rimani.
Per vedere ogni ben dentro vi gode
L' anima santa, che 'l mondo fallace
Fa manifesto a chi di lei ben ode.

Lo corpo, ond' ella fu cacciata, giace
Giuso in Cieldauro; ed essa da martíro
E da esiglio venne a questa pace. »
(Par., X.)

Non si può dunque negare che principalmente da Boezio cominciò l'epoca de' Dottori, giacchè in tutti loro e più negli scolastici, si sente l'indirizzo di lui e l'impulso più immediato.

Il nome di Boezio fu tale per sè da procacciarsi grande autorità. Teodorico, re ostrogoto, per barbaro avea del civile assai; e, la romana civiltà emulando, temevane insieme la memoria ed il nome; tanto più che, ariano, col clero non s'affiatava. Boezio, de' primi di Roma, tenne le somme dignità di Console e di Prefetto; ma caduto in disgrazia perchè accusato di rivolere l'antica libertà, andò in esilio; poi tra il 524 e il 526 fu sostenuto in carcere e ammazzato. E nell'infelicità sua scrisse il libro *De consolatione;* libro che attirava moltissimo la gente del medio evo e attira pur sempre. S'immagina la filosofia, in sembiante di donna maestosa, a consolar l'afflitto, che le narra i suoi patimenti. Son versi alternati con prose. Cominciano a cantare le muse gentilesche; la Filosofia le caccia, perch' esse soffocano la ragione co' sensi: e comanda che dieno luogo alle muse di lei, alle muse dell'intelletto; talchè ricordi le Vergini sacrosante dell'Alighieri e l'invocazione del Tasso, non alla musa de' caduchi allori, a quella bensì che cinge il capo di stelle immortali. La Filosofia fa vedere a Boezio la mutabilità delle cose umane, la felicità vera, la Provvidenza, l'accordo dell'arbitrio umano con la prescienza di Dio. In que' versi le bellezze naturali del cielo e della terra simboleggiano la verità, tanto più vive, quanto più negate al prigioniero; in quelle consolazioni c'è l'animo romano che non vuol cedere all'infortunio, ma s'avvalora con qualcosa più alta dell' uomo. Se non che, manca qualunque parola di Cristianesimo; e il Ritter ne deduceva, che l'opere cristiane *De Trinitate* e *De Unitate* non appartengono a Boezio;

e ch' egli sia un filosofo, nè pagano nè cristiano, sì contento alla religione naturale. Ma quanto all' opere cristiane, un argomento negativo non basta contr' un' antichissima e concorde tradizione; quant' al silenzio su cose di fede, già dissi altrove, che allora contrastavano insieme l' antichità pagana e le cristiane novità, e ciò spiega com' un libro di filosofia potesse scriversi senza rammentare la croce. D' altra parte, nessun detto accenna Paganesimo; e l' indifferenza odierna non era de' tempi. I filosofi non cristiani tentavano trarre a senso filosofico la mitologia; di che non v' ha cenno in Boezio, che anzi la dispregia. V' ha cenno bensì di sentenze bibliche.

Il Ritter, accuratissimo nel ritrovare ogni filo de' sistemi, è audace nel giudicarli. Pare incredibile, ma egli di Boezio fa uno scettico; un tale scetticismo tra mistico e pratico, nè bene risoluto tra l' opinioni antiche qual fosse da scegliere. Il Ritter, che vedeva in que' tempi di paganesimo languente tali forme di scetticismo (e già ne parlammo), credè scorgerle anche in Boezio. Ma evidentemente s' ingannò per due ragioni; prima, Boezio non è da porsi tra' filosofi di setta, egli appartiene alla filosofia perenne; seconda, in Boezio non finì un' epoca, in lui ne cominciò una nuova. Accennerò dunque le principali accuse del Ritter; chè mi giova per due fini: per dare un saggio del come la critica odierna nell' apparente modestia dell' esame asconda spesso un fare assoluto, dommaticissimo, che mette in bocca a' morti quel che piace a' vivi; poi, per dare un indizio delle dottrine di Boezio.

Boezio, dice il Ritter, chiama miracolo la Provvidenza: ecco il misticismo. (*L. IV*, *pr.* 6, *De consol. philos.*) Ma la Provvidenza è miracolo, se tu consideri da sè l' atto divino; hai misticismo falso, se neghi l' ordine consueto delle cagioni seconde, ammesso da Boezio, che anzi gli dà il nome di Fato, riducendo con l' esempio d'alcuni Padri a retta significazione una voce pagana. Dice Boezio, che la ragione nostra non può accostarsi alla

semplicità del divino intelletto (*V*, *pr.* 4); vedi lo scettico. Ma, di grazia, chi *non identifichi* la mente nostra con la divina può mai affermare diverso da lui? L'argomento più forte lo trae il Ritter da certe parole (*Ivi*), nelle quali Boezio, volendo conciliare la libertà dell'uomo con la prescienza di Dio, osserva che la scienza di Dio può essere necessaria, libero e contingente l'atto nostro; perchè l'intendimento piglia qualità dalla potenza del conoscitore non dagli obietti: *secundum cognoscentium comprehenditur facultatem*: ecco lo scetticismo del Kant, che diceva, conoscersi le cose in modo *soggettivo*, nè mai perciò in sè o nell'entità loro. Ma, o signori, la teorica di Boezio, seguíta da Bonaventura, da Tommaso d'Aquino e dagli altri Dottori, è anzi l'opposto alla proposizione del Kant; è tra le cardinali dottrine che tolgono i vizi della induzione astrattiva, quella, cioè, che confonde i modi della realtà co' modi della conoscenza, e il modo del conoscere umano col divino; mentrechè (avvertite, o signori) la distinzione stessa fra l'oggetto e i modi del conoscerlo toglie lo scetticismo che nega quello in grazia di questi. Che significa, dunque, la sentenza di Boezio? Che, *qualunque sia l'oggetto*, il modo più o meno eccellente di conoscerlo proviene dalla facoltà di chi lo conosce. Ciò è tanto evidente, che pare un'assioma; così, una spada è la stessa in mano di due uomini, ma ferisce più o meno secondo la forza loro e la destrezza. Però, un atto umano è sempre contingente, o lo conosca l'uomo, o lo conosca Dio; ma Dio lo conosce da par suo, ab eterno, necessariamente, da par nostro noi, nel tempo e in modo contingente. Talchè, per Boezio e per gli scolastici, nel conoscimento bisogna distinguere ciò che si conosce, il che proviene dalla natura o *forma dell'oggetto*, e il modo del conoscere, il che proviene *dalla natura del conoscente;* or bene, appunto perchè ciò si distingue, l'una cosa non àltera l'altra; v'ha relazione, non identità. Boezio, come san Tommaso, parla del modo con che si conosce l'oggetto; il modo è del conoscente, non del conosciuto; nè il modo

áltera la notizia: si può conoscere in modo necessario un atto libero, purchè si conosca libero; come si conosce con verità in modo non materiale un corpo, purchè si conosca materiale. E di fatto, Boezio (a spiegare la cosa) reca l'esempio del modo con che si conosce un uomo; si conosce co' sensi che apprendono la figura sensibile nella materia del corpo; con la fantasia, che immagina la figura, ma non la materia; e con l'intelletto che apprende la specie intelligibile, ossia la natura universale d'uomo: ma l'idea pura, l'esemplare eterno. Dio solo l'apprende. Or chi non vede che qui Boezio ammette anzi l'apprensione vera degli oggetti secondo la loro natura; benchè il modo dell'apprenderla sia diverso a seconda delle facoltà? Onde Boezio tira la conclusione che il modo d'una mente infinita dev'essere superiore al nostro in infinito.

Il Ritter non iscorge chiaro l'intendimento di Boezio sulla verità di creazione. Ma egli è chiarissimo. e usa le parole de' Padri: « Che nulla possa esistere dal nulla (e' dice) è verissima sentenza d'ogni filosofia, e niuno mai la contradisse, benchè i filosofi ponesser poi, non un principio operante ma un subietto materiale come fondamento. » (*V. pr.* 1.) Or dissi a suo luogo che il divario tra la filosofia pagana e la cristiana è appunto qui, nell'interpretare l'assioma: *dal nulla non si fa nulla*; questa lo interpreta, venire il mondo da una causa; quella, svolgersi tutto modalmente da una sostanza. Non sembra esplicito al Ritter ciò che Boezio dice sulla Provvidenza. (*III, pr.* 12.) Ma Boezio afferma che Dio non abbisogna di mezzi esteriori pel governo del mondo. Or ciò differenzia lui da' filosofi pagani, che tra il mondo e Dio ponevano un che di mezzo, come i corpi celesti e il demiurgo. Il Ritter crede proclive Boezio ad ammettere la durata del mondo alla maniera de' filosofi greci. (*III, pr.* 12.) Ma Boezio parla ben chiaro; e' dice: ammesso pure con Aristotile, che il mondo avesse una infinita durata nel passato e nel futuro, ciò non equivarrebbe mai all'eternità ch'è *una possessione perfetta*

e tutta insieme d' una vita interminabile: dovecchè il tempo è una successione di momenti; e aggiunge: ammesso con Platone che il mondo non finisca mai, pur questo si dirà *perpetuo*, non già eterno. Or bene, il solo concetto, sì limpido dell' eternità, ignoto a' Pagani, mostra la filosofia di Boezio; il fine di lui non è stabilire se il mondo avesse un momento primo, ma di porre il divario tra eternità e tempo. Indi trae Boezio, che non dandosi successione in Dio, egli sa il futuro come presente; però l' atto libero ch' ei vede di necessità, non diventa necessario; come (ed è argomento ripetuto da Dante) chi vede correre una nave non è la causa che la manda. Pure afferma il Ritter, che qui Boezio scivola dalla questione. Giudicatene voi, o signori.

Al Ritter poi non va che Boezio con sant' Agostino chiami *privazione* il male! perchè (diceva il Ritter) Boezio sotto il male non vede l' essere. Anzi Boezio lo vede, e dice: come il cadavere non si può dire uomo in modo assoluto « *simpliciter,* » benchè il cadavere sia; così sono i viziosi, ma non dirò ch' e' sieno assolutamente « *absolute* » (*IV, pr.* 3), giacchè manca loro la perfezione umana. Di qui nasce il distinguere tra negazioni e privazioni; non avere ciò che non s' addice, come all' uomo l' ali, è negazione, mancare di quel che s' addice, come all' uomo la virtù, è privazione; questa perciò (insegna san Tommaso) ha per soggetto un' entità ch' è priva di un suo debito pregio. E quindi s' evita così l' errore de' Manichei, ch' al male, concepito quasi entità, ponevano un creatore, com' anco l' errore de' Panteisti che il male pongono in Dio. Boezio canta con molto garbo il simbolo d' Euridice; concludendo che, come Orfeo, così torna nel tartaro chi svia gli occhi dall' eterno lume, volgendosi addietro. E il Ritter esclama: ecco lo scetticismo ch' evita guardare nel mistero del male. (*II, metro* 8.) Ma espone Boezio nella prosa settima, libro II, che Dio solo è il bene sommo; però aggiunge ne' versi predetti, che non bisogna volgersi alle sensualità terrene; concetto che il Varchi rende benissimo nella sua tradu-

zione: or dov'è mai lo scetticismo? Il Ritter accusa Boezio ch'e' distingua la provvidenza dal fato. (*IV, pr.* 6.) Ma ho detto già, che Boezio intende per provvidenza la ragione divina, e per fato la disposizione delle cose operate da quella: or qui non v'è nulla di pagano. Il Ritter aggiunge: Boezio ci fa simili a Dio; e però fa Dio simile a noi. È falso: i Padri e i Dottori ci fan simili a Dio, perchè l'effetto imita finitamente la cagione; ma è assurdo che l'esemplare infinito assomigli la copia finita: le due proposizioni non sono convertibili. Il Ritter, infine, stima contraddittorio che Boezio ammetta da un lato il governo della provvidenza e dall'altro che bisogni contrastare al fato. Ma chi legge Boezio, sente ben chiaro, ch'e' pone i mali e le ingiustizie del mondo come gastigo e come prova di virtù; però, e' conclude, bisogna elevarci su' mali e sulle ingiustizie, sapendone appunto la ragione. Com'è mai ciò un contraddirsi? E qui basti: aggiungerò solamente che ne' principj stessi *De consolatione* Boezio si mostra *dubbioso sul come accordare* i mali della vita con un Dio provvidente; afferma bensì che della provvidenza *non dubitò mai*. Or ciò distingue appunto l'*esame* delle ragioni che spiegano una verità già certa dallo scetticismo che dubita d'ogni verità. È anzi contrarissimo allo scetticismo *non dubitare mai d'una verità fondamentale,* benchè appariscano poi molte difficoltà ne' particolari. Però dice l'Alighieri:

« Parere ingiusta la nostra giustizia
Negli occhi de' mortali è argomento
Di fede, e non d'eretica nequizia. »
(*Par., IV.*)

Or veniamo a Lanfranco.

Gli scritti del quale non sono molti nè risguardano la filosofia; nondimeno nella storia di essa e'merita tenere un luogo principale; sì per l'efficacia di lui a propagare la scienza, sì per la disputa con Berengario, la quale sta in un combattimento tra la ragione che cerca e la ragione che crede. Nacque Lanfranco in Pavia ne' prin-

cipj del secolo undecimo, da famiglia illustre. Si dètte agli studj e divenne maestro, *nell'arti liberali mirabilmente erudito*, come racconta la *Cronica beccense*. Accompagnato da molti discepoli, passò in Normandia e vi pose scuola. Ma il grido che correva di lui gli cominciò a rincrescere; desiderò gli umili silenzj della pietà: talchè si pose in via, cercando un monastero. Di notte, Lanfranco fu spogliato da' ladri, che poi legato lo lasciarono ne' boschi. A giorno egli sentì gente; chiamò e fu sciolto; e a lui che dimandava d'un povero monastero, venne là presso additato Bec, ch'allora s'edificava. E, lì accolto, per comando dell'abate vi pose scuola e vi formò una biblioteca, insigne a que' tempi. La vita di lui, scritta da un contemporaneo di sant'Anselmo, e che va con l'opere di Lanfranco (*Lut. Parisiorum* 1648) dice: « La biblioteca rifulse delle *filosofali* e delle *divine* lettere sotto di lui, maestro per necessità d'obbedienza, potentissimo nell'une e nell'altre a snodare le questioni. » Quel Guglielmo, che poi conquistò l'Inghilterra, era duca di Normandia, e se lo creò consigliere. Ma, poichè Lanfranco riprovava ch'egli avesse tolta in moglie la figlia del conte di Fiandra, sua stretta parente, lo cacciò in esilio e fece metter fuoco a una villa del monastero; pure, incontrato l'abate ch'esulava, le miti parole di lui lo placarono. Compiuta la conquista, Guglielmo lo volle arcivescovo di Cantorbery: Lanfranco ne riedificò la celebre cattedrale da' fondamenti, già bruciata qualch'anno avanti « *a fundamentis illam reædificare studuit;* » fece due ospizj pe' poveri, e istituiva prebende per loro in ogni suo podere. Adunò concilj a stabilire la disciplina, a condannare superstizioni magiche, e la simonia e il mal costume de' chierici; corresse codici delle Scritture; in assenza del re, tenne (come si ha nell'*Epistole* sue) le redini del regno; ma lui non adulò, e un giorno che certo buffone gridava nel convito reale: parmi vedere un Dio; Lanfranco ammonì Guglielmo che il buffone, dando quel ch' è di Dio all'uomo, meritava essere flagellato. O signori, nella ferocia e nelle tenebre

d'allora, la luce di quest'uomini consola il pensiero. Dalla badia di Bec uscirono, scolari di Lanfranco, molt'uomini illustri, principalmente Anselmo d'Aosta: solenne e caro il sentire que'nomi italiani, confusi alle glorie d'Inghilterra e di Francia, le glorie delle varie nazioni nell'unica gloria della Cristianità.

Quant'alla disputa con Berengario, ell'è teologica, nè a me spetta parlarne; ma pure ci ha dentro un quesito che altresì risguarda la filosofia. Vi dissi già, le sètte filosofiche pur nell'età de'Dottori essere cominciate dal razionalismo, da non ammettere cioè confini alla ragione. Ora, qui s'acchiude una tesi di filosofia: la ragione ha limiti? Oggi come in antico, implicitamente o esplicitamente, dicono i razionalisti: la ragione o può saper tutto o nulla, non v'ha strada di mezzo. La coscienza nostra e il senso comune, che cosa mai rispondono? Rispondono co'*fatti*. La mente nostra è limitata; però desideriamo imparare, nè il cieco ha notizia de' colori. A quel dilemma ne contrapponiamo un altro noi; o la mente nostra è sempre limitata o non mai (perchè il finito non può divenire infinito); che sia, lo dice il fatto, dunque la mente umana è chiusa di necessità e sempre in certi termini, ch'ella può allargare indefinitamente, ma non cessare. Se dunque i razionalisti dimandano: che cosa impedisce alla ragione di saper tutto? rispondiamo: la sua finità. E se dimandano: perchè non credere allora ch'ella non conosca niente? rispondiamo: perchè ell'è ragione. E se dimandano ancora: chi può mettere confini alla verità? rispondiamo: alla verità no, bensì a chi la conosce; perchè la verità può essere presente a Dio e alle creature, sott'aspetto diverso, con diversi gradi; talchè o s'afferma che il pensiero nostro è Dio, e vi sbugiarda lo stesso pensiero che va per limiti di raziocinio, non per immensità d'intúito; o s'afferma che il pensiero non è Dio, e rispondiamo: i limiti della ragione li mette la ragione: la ragione infinita li mette alla finita, la finita li mette a sè stessa col riconoscerli. Posto ciò, l'arcanità del soprannaturale vien dimostrata;

è dimostrato la possibilità della fede. Non disputo qual ella sia io; dico che la ragione ce ne prova la possibilità. La fede (qualunqu'ella sia) non contraddica la ragione; più, abbia fondamento di fatti accertati; ciò è giusto: ma ch'ella superi la ragione, non dee stupire, se siam uomini, e neppure sappiamo allorchè comando a questo mio braccio — *su, álzati,* — com'egli obbedisca e s'alzi. Talchè, data la fede, l'argomento suo è un'autorità ragionevole; date verità naturali, l'argomento loro è la ragione. Sbaglierebbe del pari chi volesse toglier via in materia di fede l'autorità, indiando l'uomo, e chi togliesse via la ragione in materia naturale, pareggiandoci a' bruti. Ecco, signori, la controversia de' Dottori contro i razionalisti, quella tra Lanfranco e Berengario.

Questi, con un sofisma logico sulla natura delle proposizioni, voleva difendere l'errore suo circa l'Eucarestia. Che risponde Lanfranco? Sentiamolo dalla sua bocca: « Lasciate le sacre autorità, ricorri alla dialettica. E di certo, ascoltando e rispondendo ne' misteri della fede (*De misterio fidei*) vorrei udire piuttosto sacre autorità che dialettiche ragioni. Ma pure mi studierò risponderti, affinchè tu non creda che in ciò io ti manchi per inopia di tal arte. » Vedete, o signori, egli non isdegna le ragioni filosofiche; ma le vuole in subietti opportuni, non dove occorra l'autorità; le vuole altresì per isciogliere i sofismi dell'avversario. Loda poi che sant'Agostino si valesse di ragioni a tal fine, sicchè (dice Lanfranco) un Ariano, vinto da lui nella controversia, esclamò: Tu con *aristotelica sottilità* contendi meco e, a guisa di torrente, rovesci tutto ch'io dico. Aggiunge infine, che quando la natura della disputa fosse tale da volerci regole di tal arte, soleva egli ricoprir questa con equipollenza di proposizioni (*per æquipollentias propositionum*) ossia con termini più comuni ma che valevano lo stesso; per non mostrarsi più fidente nell'arte che nella verità e nell'autorità de' santi Padri. (*Lanfr.*, *Liber de corpore et sang. Domini*, *c. VI e VII.*) È chiaro

adunque, che Lanfranco e i Dottori non contrariavano la ragione, ma l' esercizio di lei non competente. E altra osservazione vi piaccia fare, o signori. Vedete come Lanfranco sia contrario all'aridità delle forme scolastiche; anzi, non le adoperava nè Anselmo, nè Bernardo, nè Pier Damiano. Quando gli scolari d'Abelardo l'ebbero messe in tanta voga, le usarono anco i Dottori per non parere sprovveduti, e per combattere gli errori con efficacia. Dunque i Dottori ci vennero, quasi direi, tirati a forza; e i rimproveri di soverchio sillogizzare scolastico non toccan loro, ma le sètte che ne fecero pompa.

Giova infine ch' io traduca certe parole di Lanfranco, le quali mostrano la natura del suo filosofare *oralmente* trasmesso agli scolari. Berengario avea detto (per autorità di sant'Agostino) che la regola delle proposizioni sta nell' intelletto di Dio eterna e immutabile. E Lanfranco risponde: « Vera è la tua proposizione, ma fuor di luogo. Nè di quella soltanto, ma d' ogni cosa e proposizione la verità sussiste ab eterno nella verità di Dio onnisciente e presciente, che le cose creò nelle principali e secondarie loro essenze, disponendo che da loro fosse la *causa* delle vere o false proposizioni. » (*Ib.*) Ecco qui gli universali *ante rem*, o gli archetipi divini; *in re*, o l'essenze reali; *post rem*, o i concetti sulle cose e i loro giudizj, veri se conformi alle cose, falsi se contrarj. Tal filosofia si ritrova in Anselmo.

Questo è tra' maggiori nomi di quella età e d'ogni tempo, e sant'Anselmo, dice la Cronica di Bec (in fondo all'opere del beato Lanfranco), nato in Aosta, nobile città, e benchè venuto di nobile prosapia (*quamvis nobili prosapia natus*, dice così perchè i grandi si davano all'armi non allo studio), in breve per divino aiuto uguagliò il sapere de' più eloquenti maestri.... Udendo perciò che la fama del maestro Lanfranco, già monaco di Bec, e le scuole da lui tenute e governate, superavano in grido quasi tutt' i Dottori, spregiata pel nome di Dio la grassa eredità del padre e della madre, con alcuni chierici suoi famigliari, venne a Lanfranco. E gli succedette nella

fama e nel magistero, come poi nel vescovato. Quel leone di Guglielmo, ora mansueto e pio, ora feroce, affliggeva da varj anni con troppe gravezze i monasteri d'Inghilterra, nè lasciava ch'alcuno veniss' eletto alla cattedra del morto Lanfranco. Anselmo vi si recò da Bec a perorare la causa de' fratelli; e quel potente, vedutolo, scese dal trono a lui e l'abbracciò. Caduto in languori, gli fu detto: riparate le vostre colpe, rifornite di vescovo Cantorbery, e Dio vi farà misericordia. Guglielmo proferiva il nome d'Anselmo; che tosto è preso da' grandi e dal popolo, e (così la Cronica) contraddicente, e riluttante in molti modi, e protestando a tutti, con violenza è trasportato nella vicina chiesa, più che condotto. Ivi si consacrò. Sostenne i pontefici nella contesa per l'investiture. Al passato secolo e a' principj di questo le dispute sulla relazione tra Chiesa e Stato fecero biasimare l'opera di Gregorio Settimo, e de' suoi antecessori da lui consigliati. Un protestante alemanno, il Gaab, si levò contro tutti e scrisse l'Apologia di Gregorio (*Tub.* 1792), altri protestanti alemanni, il Voigt e il Leo, corressero que' passionati giudizj. Il forte sta qui: da un lato si voleva infeudare la Chiesa; dall'altro si voleva libera nell'elezioni della gerarchia; da un lato i vescovi si volevan baroni, dall'altro vescovi e non più. Qual animo liberale può mai starsene in dubbio da che parte sia la giustizia? Si levarono su Anselmo di Lucca e Anselmo d'Aosta due gran personaggi, degni di sì alto combattimento. Fra' meriti di questo più insigni non va taciuto, che, per esortazioni di lui, il figliuolo di Guglielmo sposò una fanciulla degli antichi re, e si amicarono Inglesi e Normanni; amicizia ond'è poi venuta la forte nazione.

Sant'Anselmo, cuore ardente, meditava la filosofia e la teologia, con passione direi quasi d'amante; basta leggere la prefazione del *Proslogio*, ov' egli racconta con che fervore cercò la celebre dimostrazione sull'esistenza di Dio; negli ultimi giorni di vita, a'suoi che gli stavano attorno, diceva desiderare che Dio lo tenesse alcun tempo quaggiù per mettere in iscritto certi pensieri

sull'origine dell'anima; questione su cui veramente i Padri avevano lasciato non poche oscurità.

Egli procede ne' suoi scritti con metodo sciolto da forme sillogistiche; ha la dottrina di sant' Agostino e l'eloquenza, ma più temperata. Bensì, non solita ne' Padri, vi scorgi un' accuratezza di molte distinzioni, come si ha nel *Monologio,* nel *Proslogio* e nel dialogo *De veritate*. Questi libri, e l'*Apologia contro il Monaco Gaunilone*. e l'operetta *Contro Roscelino* son le cose più importanti d' Anselmo, quant' a storia della filosofia. Come Lanfranco s' oppose al razionalismo di Berengario, così sant' Anselmo resistè al nominalismo di Roscelino, che moveva infine dal medesimo errore. Il merito più insigne d' Anselmo sta nell'aver messo di fronte a' razionalisti d'allora la scienza della religione; scienza ch' egli considerò al modo d' Agostino, ma con idee più determinate. Anselmo (come si vede nel *Monologio*) presuppone la certezza della fede, ma ne cerca l' intendimento; secondo quel testo: *nisi credideritis non intelligetis*. Forse vuol egli spiegare i misteri? No, dice aperto che la Trinità, per esempio, è inesplicabile. Che dunque vuol egli cercare? Come il fisico presuppone i fatti esteriori, e ne spiega le leggi ma non la più recondita essenza; come il psicologo presuppone gl' interiori e ne mostra le leggi, ma non i modi più intimi ed essenziali che precedono qualunque avvertenza; così la scienza della religione, *supposte* le verità rivelate, le spiega poi dov'elle non superano la ragione; dov' elle superano, si ferma, e n'addita solo l' armonia con l' essere nostro. Ad esempio, con l' infermità interiore dell'animo umano, e palese alla coscienza, si mostra la ragionevolezza d' un riparatore divino. Come il fisico e lo psicologo non crea i fatti, ma gli spiega, il metafisico pure non crea le verità supreme, ma le dimostra finch' elle son dimostrabili; ecco la scienza della religione, cioè la scienza di Dio e dell'uomo, secondo la mente de' Padri e di sant' Anselmo. Le verità naturali, o preliminari alla fede (come le chiama san Tommaso), formano la parte filosofica; le altre la teologica propriamente detta.

Sant'Anselmo nel dialogo *De veritate* e nel *Monologio* usa l'induzione platonica, ma trascendente, per giungere a Dio. Si muova, egli dice, dalle cose più note perchè arriviamo le ignote. Egli esamina la verità dell'enunciazioni o proposizioni. Quand'elle son vere? Quando significano ciò che è. Dunque la loro verità è una rettitudine o corrispondenza con le cose significate. E il concetto è vero, quand'ha rettitudine rispetto alla cosa concepita. E la volontà è secondo verità, quand'è retta; e i sensi stessi han verità, in quanto rispondono a leggi di natura: e ciascuna cosa è vera, in quant'è ciò che dev'essere. Or se tutto è vero quand'ha rettitudine o è ciò che dev'essere, si dà pertanto una verità suprema ch'è la rettitudine stessa, o la regola di tutte le cose e di tutti gl'intelletti; una e immutabile, perchè verità in sè, mentre le cose non sono verità in sè ma ne partecipano. E nel *Monologio* (*cap.* 1) dice: che tutte le cose si dicono alcun che in confronto d'una terza cosa che si considera in tutte (*per aliquid dicuntur quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis*); buone per la bontà, giuste per la giustizia, grandi per la grandezza: dunque v'ha la giustizia essenziale, la bontà essenziale, la grandezza essenziale, e ciò è Dio. Giunto all'idea di Dio con l'induzione, Anselmo interrogava sè stesso: Può mai trovarsi un argomento più semplice, che per via di pronta deduzione ci dimostri l'esistenza di Dio, anzichè per lunga serie di prove, tutte abbracciandole in sè stesso? Già in tal quesito voi sentite, o signori, una gran mente che vuol salire alle supreme relazioni della scienza. Meditò a lungo, nè gli veniva il concetto, e già (com'egli racconta nel *Proslogio*) stava per abbandonarsi, quando gli brillò dinanzi la luce; e l'animo suo ne sentì gioia profonda. Quest'è la famosa prova di sant'Anselmo. Egli potè aver letto, lesse di certo, ne' libri di sant'Agostino e in Boezio: Dio essere ciò che mai si può pensare di meglio. E qui egli fondò la prova. Per colui che intende questo nome Dio, e' significa ciò che nulla di maggiore si possa mai pensare

« *aliud quo majus nihil cogitari potest.* » (*Prosl.* 2) Ora, una cosa può essere nell' intelletto, senz' essere in realtà; come un cavallo, puoi averne l'idea, senza ch' egli sia. Ma ciò ch' è in realtà e nel pensiero, è più di ciò ch' è nel solo pensiero. Se Dio, pertanto, fosse nel solo pensiero, si potrebbe pensarne uno maggiore che sussistesse anco in realtà; contraddizione, perchè il concetto di Dio è di ciò che nulla può pensarsi maggiore. Dunque il concetto di Dio ne inchiude di necessità la sussistenza.

Qual è il fondamento di tal prova? La certezza d' una *relazione* tra pensiero e realtà. Ciò che si può pensare senza contraddizione *o è possibile od è;* ciò ch' è contradittorio, non si può pensare, nè può essere. Ciò che l' *idea mi mostra come possibile, ma non come necessario*, non lo posso affermare *in realtà* senza la percezione; a quel modo che non si può affermare un'isola, da nessuno mai veduta. Ma ciò che il pensiero mi mostra *necessario* lo devo ammettere come sussistente; se no, vi sarebbe contraddizione; e così è di Dio, il cui concetto mi dà un ente ch' è l' essere in sè stesso, nè lo riceve, e *che pensato come possibile a non essere, non è più pensato come Dio,* cioè come massimo degli enti. Indi si spiega perchè il Kant (non san Tommaso, come si vedrà) confutasse l' argomento d' Anselmo. Il Kant non ammette relazione fra pensiero e realtà, e quindi è scettico. Nè ciò fe cadere Anselmo nel realismo (di che lo difendono il Remusat e l' Haureau), anzi ne mostra il divario; perchè i reali confondevano tutte le idee con la realtà; e Anselmo dice al contrario, che la sola idea di Dio ne implica la sussistenza, ma le idee di ciò ch' è finito non ce ne mostrano la realtà senza la percezione (*Apol. contro Gaunilone*); e dice nel *Proslogio* (*cap. 2*): altro è che la cosa sia nell' intelletto, altro intendere che la cosa è: *aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.* »

Taluno stimò che la prova di sant' Anselmo si fondasse sull' intuizione di Dio; ma nulla è più contrario a' fatti. Lascio che sant' Anselmo in più luoghi afferma

non darsi quaggiù di Dio se non conoscenza *speculare* o mediata, anzichè *faciale* o immediata, lascio che fra gli altri testi v' ha quello nell'*esposizione di san Paolo a' Romani*, ove dice che noi vediamo Dio in una esterna e molto da lui diversa similitudine della creatura (*V. le belle note agli Opuscoli scelti de' Dottori, trad. dal prof. Antonio Rossi. Le Monnier*, 1864); e bastimi ciò, che l'*essenza* dell'argomento sta qui; l'idea *per sè distinguersi dall' oggetto rappresentato*, e quindi può essere senzachè sia l'oggetto, salvo se l'oggetto sia *massimo*, giacchè in tal caso *e'non può pensarsi che non sia.* Se Anselmo alludesse ad intuizioni, l'argomento suo sarebbe quello del Gioberti e di molti: *l'idea di Dio è Dio in sè stesso;* la qual cosa Anselmo non disse mai. Singolare, doversi ne'Padri e ne'Dottori trovar sottilmente cosa ch'eglino, se l'avesser pensata, potevano dirci apertamente!

Come Lanfranco a Berengario e sant'Anselmo d'Aosta a Roscelino, così san Bernardo s'oppose ad Abelardo; e n' è la storia nell'Epistole 188 e 190 di san Bernardo medesimo. (*Opera, Parisiis* 1667, *ed. del Mabillon.*) Egli è una delle maggiori glorie di Francia anzi di tutta Cristianità; e mi meraviglio, com' alcuni di quella nobile nazione mostrino più amore ad Abelardo, così freddo benchè acuto pensatore, scrittore arido, e di poca importanza nel moto de' suoi tempi, piuttostochè a san Bernardo, eloquenza potente, armonia di contemplazioni e d' affetto, colui che pacificò la Cristianità, facendo riconoscere, in virtù d' epistole o di vive parole, Innocenzo II; che mise concordia ne' Comuni d' Italia, da lui amati molto; che scrisse *amorose* verità *liberissime* a papa Eugenio III; che propagò i chiostri de' Benedettini, focolari di scienza e d'arti belle; uomo di cella e uomo di concione, uomo di scienza e uomo d'opera, eremita, missionario, parola eccitatrice de' popoli; il Santo che ne' fulgori dell' Empireo succede a Beatrice per guida di Dante e intercede a lui da Maria che gl'interceda la visione di Dio.

Così san Bernardo, com' Ugo di San Vittore, gloria ale-

manna pel nascimento e francese per la dimora, e Riccardo di San Vittore, scozzese, son messi da qualche storico moderno tra' mistici. Ma bisogna distinguere *misticismo filosofico, che non crede alla ragione* e si salva con l' intúito naturale del soprannaturale, da *misticismo teologico* che *crede alla ragione*, nè ammette intúiti, afferma bensì relazioni più intime tra Dio e l' uomo per opera di grazia. Il primo è un errore in filosofia; il secondo è una parte di teologia positiva, che non offende la prima e ne sta fuori. Chi dunque confonda l' uno con l' altro, erra storicamente e filosoficamente.

San Bernardo non iscrisse di proposito in filosofia; ma vi ha quattro punti nell' Opere di lui da notarsi, perchè mostrano appunto la relazione tra verità naturali e rivelate, e qual divario sia tra' due misticismi; il che si riferisce alla scienza nostra ed alla sua storia, ed è di somma importanza, tanto in sè stesso, quanto per le tradizioni continue della filosofia cristiana.

In primo luogo, san Bernardo, come i Padri, fonda la scienza e la virtù nella considerazione dell' uomo interiore o della coscienza; ciò lo salva da mistiche astruserie, che non si sostengono a realtà di fatti. E si vede più espresso nel sermone V, *De genuina consideratione sui*, dove san Bernardo nota sì bene e con modi non meno belli degli usati poi dal Pascal, il contrasto d' infermità e di nobiltà nell' essere umano. Vedesi ancora nell' ep. 192 *Ad magistrum Guidonem* dove, rimproverando Abelardo di non voler nulla conoscere per *ispecchio* ed in *enimma:* ciò non gli avverrebbe, dice Bernardo, se a forma del titolo di quel suo libro *Scito te ipsum*, egli rientrasse dentro sè stesso e conoscesse la propria misura (*mensuram suam*). Dove apparisce che san Bernardo pone la legittimità della fede nel fatto de' limiti nostri, palesato dalla coscienza.

In secondo luogo, san Bernardo nell' epist. 190 ad Innocenzo Papa contr' Abelardo, non condanna la ragione, ma condanna il trascenderla, il voler passare ad oggetti che la superano in infinito. Notate, o signori; san

Bernardo invoca la ragione per autorità, e dice che, *trascender la ragione con la ragione, nulla può esser più contro ragione*; però, la validità d'essa ne' proprj confini è da lui confermata. Ecco le parole di san Bernardo: *Quid enim magis contra rationem, quam rationem ratione conari transcendere?*

In terzo luogo; scrivendo per Eugenio III la bell'opera *De consideratione* (*lib. V*, *cap.* 3), e venendo alle cose che ci stanno di sopra; egli dice che bisogna distinguere opinione, fede e intendimento: « L'intendimento (son sue parole) *si sostiene alla ragione; la fede all'autorità; l'opinione alla sola verisimiglianza.* » Or sentite, o signori, quel che segue: « Hanno que' due, cioè l'intendimento e la fede, verità certa; ma la fede l'ha chiusa ed involuta; l'intendimento l'ha nuda e manifesta: *habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam.* » Si potrebb'egli riconoscere meglio la certezza delle verità naturali e il divario loro dalla fede? E aggiunge poi san Bernardo non volersi scambiare *opinione* con certezza d'*intendimento*; nè l'intelletto, quant'a sè, poter mai fallire; fallisce il giudizio; perchè l'intelletto, « quant'a sè, non solo ha *verità certa*, ma notizia pure della verità: *certam habet non modo veritatem sed notitiam veritatis.* » E ciò svolge con altre parole molto vigorose. Or dicasi che san Bernardo sconosce l'intendimento e la scienza!

In quarto luogo san Bernardo, come gli altri teologi, non ammette quaggiù l'intùito di Dio neppure in modo di grazia; ma come si trae dal sermone XXIV *in Cantica*, pone tre stati contemplativi; della provvidenza, della riprovazione, della misericordia. Or dicas ch'egli dà nel falso misticismo, se questo ammette l'intùito divino anche per natura, ed ei lo nega quaggiù anche per grazia!

Nella futura Lezione, rammentando altri Dottori, comincerò da Pier Lombardo, che dètte abito nuovo e potente alla speculazione.

LEZIONE SESTA.

PIER LOMBARDO, ALESSANDRO D'HALES, ALBERTO MAGNO, SAN BONAVENTURA, DUNS SCOTO, GERSONE.

Sommario. — Si accenna di nuovo come da Boezio prendessero gl'indirizzi loro i Dottori, e come dal dimezzare quel che in Boezio era unito venissero le sètte. Queste aveano ridotto la filosofia e la teologia in tal grado che bisognava riparare al dissidio con l'unanimità de' Dottori, all'indebolimento dell' autorità che Abelardo asseriva contraria in sè stessa, col mostrare l'universalità ne' punti essenziali, allo scompaginamento del sapere col ridurlo ad unità: questo tre cose faceva Pietro Lombardo. — Stranezza di taluni nel rassomigliarlo ad Abelardo. — Il fine contrario si vede subito nella prefazione al libro delle *Sentenze*. — Pier Lombardo aduna le sentenze de' Padri come un che di mezzo tra quelli che non vogliono dimostrazioni o quelli che non vogliono autorità. — Egli poi concilia le apparenti contraddizioni. — S'oppose a' nominali che spiegavano per concetti astratti la Trinità, e s' oppose a' reali. — Com' egli distingua il suo libro, che divieno modello delle Somme filosofiche e teologiche: queste formano un *sistema totale* delle verità razionali e rivelate. — Pier Lombardo non è un semplice adunatore di testi, o di sentenze nude di ragionamento; egli ordina i *ragionamenti* de' Padri. — Procede senza rigidità sillogistica, ma con moltip'ici distinzioni. — Come alcune proposizioni di Pier Lombardo non ricevessero approvazione dalla *universalità*. - Esempio d' un' opinione sua circa la creazione. — Alessandro d' Hales fu il primo (sembra) che componesse una *Somma generale*: primo ridusse la scienza cristiana in forme sillogistiche, ma per espugnare gli errori che si valevano di quell' armi. — Com' egli proceda distinguendo e suddistinguendo; ma la sintesi è nel sistema. Si espono gli altri suoi modi, da cui presero norma i successori. — Stima che di lui faceva san Tommaso. — S' oppone alla misticità degl' intùiti di Dio. — Cenni sopr' Alberto Magno. — Egli aduna quanto mai di dottrina si potè allora; ma è involuto, di non poca oscurità, e con apparenti contraddizioni. — Dal suo libro su' *Predicamenti* apparisce ch' egli non cadde negli errori delle sètte d' allora. — San Bonaventura; cenni sopra di lui. — Suo libro *Riduzione dell' Arti alla Teologia*: che cosa s' intenda per *lume*; differenza da lui a' mistici: quattro lumi o manifestazioni della verità, ne' sensi, nell' arti meccaniche, nell' intelletto, nella rivelazione. — Indi le cognizioni si spartiscono per quattro maniere d' oggetti: il naturale, l' artificiale, l' intellettuale e il rivelato — Cioè, la notizia che viene da' sensi diversi, poi le sette arti meccaniche, poi la filosofia ch' è razionale, naturale e morale (suddivisa ciascuna parte in più parti), poi la teologia. — Qui san Bonaventura, nello spartire le cognizioni, le considera quanto agli oggetti o quanto alle facoltà. — Tutto è ordinato all' eterna illuminazione, com' a fine, non già perchè le notizie naturali non sien valide di per sè stesse. — Sulla percezione immediata. — *Itinerario della mente in Dio*; dove composto. — Tre gradi della contemplazione per giungere a Dio; i quali si spartiscono in sei. — Mirabili dottrine sulle facoltà, sull' idee ec. in un brevo opuscolo. — Egli rigetta l' intùito diretto di Dio e dell' idee divine quaggiù. — Duns Scoto dà occasione a uno scadimento di scienza. — Gersone; suoi grandi meriti com' uomo e come fi-

losofo e teologo — Suo libro *De consolatione*; somiglianza e differenza con l' altro di Boezio. — Si prova co' libri di Gersone quanto sbagliasse il Cousin ad attribuirgli una misticità indiana. — Egli s' oppone a' mistici, a' reali e ad ogni errore de' suoi tempi valorosamente. — Rigetta la visione *faciale* o *intuitiva di Dio quaggiù*.

Parlai di Boezio la volta passata, mostrando com'egli congiungesse la tradizione de' filosofi antichi a quella de' Padri, e divenisse l'esemplare de' Dottori; che trovarono in lui e le forme sillogistiche severe, e l'andamento platonico, e la sostanza delle dottrine greche e latine purificata da sant' Agostino, e il procedere per molte distinzioni, e il magistero continuo dell' autorità (caratteri, come dissi altrove, della scolastica): le sètte poi che in Boezio non presero la unione di tutto ciò, se ne appropriarono un che dimezzato; i reali, i nominali, i concettuali, le questioni sulle idee; i nuovi peripatetici, l'amore d'Aristotile; i nuovi Platonici, la venerazione di Platone, e va' discorrendo. Parlai di Lanfranco, di sant'Anselmo e di san Bernardo, i quali s' opposero al razionalismo; e il secondo più specialmente formò la scienza della religione, mostrandone l'amicizia con la filosofia.

Abelardo, per altro, avea messo il campo a romore; e l'opera sua del *Sic et non* scompigliava l'autorità delle tradizioni; e s'introdusse da lui un'analisi tanto minuta e contenziosa che le menti non vedevano più l'unità della scienza. E il fatto portava pericolo in tanta celebrità di maestro e in sì gran copia di scolari. Bisognava dunque riparare a tre cose: al dissidio delle sètte con l'unanimità de' Dottori; all' indebolimento dell' autorità, che Abelardo asseriva contraria in sè stessa, col chiarirne la universalità ne' punti essenziali; allo scompaginamento del sapere col ridurlo ad unità. E ciò fu fatto da Pietro Lombardo nato nel Novarese, morto il 1164 vescovo di Parigi. L'opportunità del suo libro, ne spiega la celebrità sì generale e sì durevole: tanto durevole, che i soldati francesi del 1793 scendendo in Italia con tanta nausea di cose passate, con tanta insofferenza di religione e di preti, vollero visitare la casa dell' antico lor vescovo.

Pier Lombardo udì gl' insegnamenti d' Abelardo nella filosofia e nella teologia; fors' anco venne attirato in Francia dal grido di lui; ma scrisse da vescovo i *quattro libri delle Sentenze* (chiamato perciò *Magister Sententiarum*) contro alla scuola del suo maestro. Qualche storico moderno dice, che il libro delle sentenze tiene del *Sic et non*, ha dell' Abelardo; la medesima opposizione di autorità raccolte, e press' a poco la medesima sospensione per l' una o per l' altra. E io m' affidavo a storici di tanto nome; talchè non vi posso dire la meraviglia mia quando, preso il volume, trovai tutt' il contrario. E si vede fino dal Prologo, tanto più chi lo paragoni co' proemj d' Abelardo al *Sic et non* e alla *Teologia Cristiana*. Si sente subito che Pier Lombardo scrive un libro per opporsi al razionalismo d' Abelardo, per confermare la tradizione, per amicarla col ragionamento. Sgrida coloro « che non sottomettono alla ragione il talento, nè studiano per avere dottrina; ma si sforzano di avviluppare le parole della sapienza ne' vani lor sogni, seguendo non la ragione del vero ma della propria opinione: *Qui non rationi voluntatem subjciunt, nec doctrina studium impendunt; sed his quæ somniarunt sapientiæ verba captare nituntur, non veri sed placiti rationem sectantes.* (*Prol.*) E in che modo e' s' oppone a costoro? Ecco le sue parole: « Scrivo un libro nel quale ritroverai l' esempio e la dottrina de' maggiori.... che, occupato l' adito delle verità dimostrabili, ma non incerti in essa con pericolo d' empia professione, usarono giusta moderanza tra' due estremi. » Le quali ultime parole son d' Agostino (*L.* 3, *De Trinit. pr.*), e dicon chiaro, che il Maestro delle *Sentenze*, raccoglie da' Padri le sentenze stesse non a fine di metterle in conflitto, ma di proporle ad esempio di dottrina e ad unità di scienza, come un che di mezzo tra quelli che rifiutano qualunque dimostrazione, contenti all' autorità, e gli altri che rifiutano qualunque autorità e cominciano dal dubbio. Accade a lui talora, com' accade a tutti, di scorgere divario in più testi autorevoli. Che faceva egli Abelardo?

Ne mostrava la contraddizione e taceva; anzi la mostrava dove non ce n' era nemmanco l' ombra. Che fa Pier Lombardo? Li concilia. Per esempio, nel libro I, dist. 1, c' insegna che sant' Agostino, quant' al bene dell' uomo, adoperò la parola *uti* in senso diverso ed anche la parola *frui*. Pier Lombardo non lascia correre, ma pone « *determinatio eorum quæ videntur contraria* : soluzione delle apparenti contrarietà; » e non contento ad una prima concordanza, ne propone una seconda: *secunda determinatio.* Voi sapete, o signori, e altrove lo dissi, che il concettualismo d'Abelardo passò dalla filosofia nella teologia; *dal risolvere ogni universale in un concetto astratto, a risolvere in predicati astratti l'essere divino.* Che mai pensa di ciò Pier Lombardo? Egli nel 1° libro discorre della Trinità; e premette così la norma del discorrere: « Prima è da usare l' autorità delle sante Scritture.... poi le cattoliche ragioni, le similitudini convenienti (*analogie*) e l'autorità della fede contro i garruli raziocinatori, più gonfi che capaci: *contra garrulos ratiocinatores, elatiores magis quam capaciores.* » (*I*, 3.) Dove si riprende il razionalismo e la smania del troppo sillogizzare. E' s' oppose anche al realismo; perchè nota che il genere delle specie e la specie degl'individui si predicano pluralmente non *singolarmente;* non si dice: tre cavalli sono un animale, ma tre animali. (*I*, 10.)

Egli divide l' opera sua in quattro libri; e parla nel primo di Dio uno e trino; della creazione nel secondo; nel terzo della redenzione; del regolato vivere o della Chiesa nell' ultimo. Il che volli avvertito; perchè indi presero il modello tutte le *Somme* teologiche e filosofiche seguenti (come si può vedere dalle loro partizioni); e per indicare che tali Somme consistono *in un sistema totale* delle verità razionali e rivelate. Di fatto, allorchè i Dottori parlano di Dio nella prima parte, adoperano a dimostrare la sussistenza e gli attributi di lui, prove di ragione; a dimostrare la Trinità, adoperano bensì prove di autorità, ma insieme cercano l'*analogia* del mistero nelle facoltà umane, e così l'esaminano filosoficamente.

Allorchè nella tesi posteriore discorrono della creazione, recano in esame filosofale il divario tra le creature ragionevoli e le non ragionevoli, tra le corporee e le spirituali, tra il corpo dell'uomo e l'anima, tra questa e le sue facoltà, ed espongono di tutto ciò la natura e le relazioni. Allorchè nella tesi terza insegnano la redenzione, chiariscono ancora la dottrina razionale di quello che costituisce la personalità nell' unione di più nature. E nella tesi quarta, infine, dove si tratta delle leggi divine, naturali, e umane, delle virtù e de' vizi, e della Chiesa, s' inchiudeva le teoriche della morale e del diritto naturale. Abbiamo perciò la teologia, l' antropologia e la morale, distinte nella parte filosofica e nella rivelata; ma unite in un sistema, perchè unico è l'autore della Fede e della ragione. Ecco l' opera di Pier Lombardo; ecco altresì la *Somma* di Alessandro d'Hales, d' Alberto Magno, di san Tommaso; ecco pure la *Divina Commedia* di Dante.

Nè s' ha da credere, o signori, che Pier Lombardo sia un adunatore di testi senz' avvalorarli di ninna ragione. Dissi, altrove, che a que' tempi l'autorità e la ragione formavano un' unità. Egli non reca *sentenze asciutte, ma i ragionamenti de' Padri*, cioè il ragionamento della *sentenza*; questa o principio o conclusione di quello. Per esempio, nel libro I, dist. 3, riferisce quattro argomenti per provare l'esistenza di Dio; ed ei li toglie da sant' Agostino. E provando altrove gli attributi di Dio, conclude: ecco quant' è l'identità, l'unità, l' immutabilità, la semplicità, la purità della divina sostanza. (*I*, 9.)

Egli, valendosi de' Padri, cammina sciolto al modo platonico; ma con molte distinzioni; e qui si conferma che i due caratteri essenziali di tal epoca stanno nell'ossequio scolastico all' autorità e nel distinguere, non già nel sillogizzare nudo che non è di tutti, nè chi lo adoperò se ne valeva sempre, come vedremo. Citerò un passo del libro II, dist. 1, onde s' arguirà con la snellezza del suo dire la precisione della sua dottrina; che fu poi svolta dagli altri Dottori. Nella dist. 1, libro II,

e' parla del *creare* e lo distingue dal *fare;* poi rigetta gli errori di Platone su ciò e d'Aristotile; e nota infine che, quant'al fare, altro s'intende di Dio, altro delle creature. « Imperocchè (così egli), se diciamo che Dio fa qualcosa, non intendiamo che in lui sia qualche moto *(cioè mutazione)*, ovvero qualche passione di fatica, come a noi suole accadere; ma significhiamo della volontà sempiterna di lui un qualche nuovo effetto; ossia, che per volontà eterna di lui un alcun che di nuovo è. Se adunque s'afferma ch'egli fa alcun che, val come dire che, secondo la volontà di lui o per la volontà di lui, alcun che di nuovo accade o è; talchè in lui niente avviene di nuovo; ma un che di nuovo com'era nella volontà di lui eterna si fa (ad extra) senz'alcun moto di lui o mutazione. »

Tuttavia, dacchè la tradizione non si prende da un solo, ma dalla *universalità dell' accordo*, l'autorità sì venerata di Pier Lombardo non tolse che taluna proposizione di lui venisse rigettata; e in fondo all'edizioni delle *Sentenze* suol porsi una nota degli articoli, ne' quali: « Non è il maestro delle sentenze *comunemente* seguito da tutti: *Quibus magister sententiarum non tenetur communiter ab omnibus:* » 26 articoli in tutto; la più gran parte de'quali cade nel quarto libro; nè di schiettamente filosofico ci ha forse altro che questo: « Dio potè comunicare altrui la potestà di creare e di mondare, com'a proprj stromenti; » dove il consenso universale de'filosofi e de' teologi ha tenuto che così creare come giustificare, essendo atti d'*assoluta* potestà o d'onnipotenza, sono incomunicabili. Voi sentite che a Pier Lombardo s'apprese in tal materia un errore neoplatonico e arabo, quantunque l'insigne uomo gli togliesse il veleno con porre, non già un Dio, un demiurgo, un che medio tra Dio e la natura, ma stromenti di Dio. Tant'è vero il canone stabilito altrove, che gli errori delle sètte si risentono un po' dai loro combattitori, ma senz'offendere la sostanza delle dottrine, più, terminando in progresso.

Alessandro d'Hales, inglese e dottore a Parigi, morto il 1245, fu il primo (pare) a comporre una *Summa totius theologiæ*, sull'esempio di Pier Lombardo. Ebbe ciò di suo, che fiorendo a' tempi del filosofare arabo, propagato tra noi, e in mezzo alla controversia delle sètte, che usavano l' armi del sillogismo e di acutezze logiche, volle ridurre la scienza cristiana in quelle forme per espugnare gli errori. Merita lode? Pensiamoci bene, o signori: le dispute erano infinite; le false opinioni venivano su crescendo; l'autorità d'Aristotile e le pompe logiche davan credito agli errori; la semplicità del filosofare e del credere si stimò rozzezza. Che bisognava fare? Tener fermo l' essenziale della dottrina; disciplinare la disputa contro l'opinioni opposte; vincerle con que' modi logici che soli erano efficaci, perchè consentiti; e voltare in buon senso Aristotile, sceverando l'attrattivo dell'autorità di lui dalla novità delle sètte. In sè questo era buono e necessario; e quindi Alessandro d'Hales fece opera egregia. Chi giudica de' tempi diversi con un modulo solo, va troppo lontano dalla verità perchè lontanissimo dalla realtà. Alessandro d' Hales dunque fu vero autore di quella forma che poi si riscontra in Alberto Magno e in san Tommaso e ne' loro seguaci. Si divide l'argomento generale in alcune parti più principali; ciascuna di esse in tante questioni, o tesi; ciascuna questione in tante questioni minori, quanto più si può. L'analisi è ne' particolari; la sintesi è nel sistema. In ciascuna tesi poi s' enumera le difficoltà od opinioni contrarie che s' espongono in via di sillogismi rigorosi; con altrettanti sillogismi si combattono; ma, specie in san Tommaso, la soluzione diretta dell' argomento suol essere in modi più liberi a imitazione dei Padri. Alessandro d' Hales partisce la questione in membri, ogni membro in articoli; e se ciò tedia noi, allora fu necessità, perchè tempo delle scuole d'Avicenna e d'Abelardo. Egli risolve i quesiti con mirabile proprietà di termini e di concetti; ed è in tal parte il vero maestro di san Tommaso, più che Alberto Magno. Se

non bastasse il confronto della *Somma* d'Alessandro con quella di Tommaso, si raccoglierebbe dal testimonio di Giovanni Gersone. Questi, nella *Epist. in laudem doctrinæ sancti Bonaventuræ*, ha le seguenti parole: « Si dice, che interrogato san Tommaso qual fosse l'ottimo modo di studiare teologia, rispondesse: che s'esercitava in un Dottore principalmente. E interrogato inoltre chi fosse tal Dottore, rispose: Alessandro d'Hales. Gli scritti del medesimo san Tommaso fan fede, specie la parte *secunda secundæ*, quant'ei si fosse reso famigliare e intimo quel Dottore. » La scienza d'Alessandro la ritroveremo implicitamente, adunque, dove si parlerà di san Tommaso; ma noto qui ad esempio dell'acume di quello come a' sostenitori dell'intúito di Dio quaggiù, i quali si valevano delle parole di sant'Agostino « nulla *interposita natura,* » risponde: fra Dio e l'intelletto non v'ha qualche altra sostanza come un angelo *scilicet aliqua substantia intellectualis velut angelus* (opinione degli Gnostici e degli Alessandrini); ma ciò non esclude le *specie intellettuali create.* (*P. I, qu.* 2, *m.* 3, *a.* 1.)

Gli succede nel tempo e nel magistero efficace Alberto Magno di Svevia, nato il 1193, morto il 1280 a Colonia, e che vi fu maestro di san Tommaso, come il vecchio Alessandro d'Hales, venerato da san Tommaso, fu forse maestro del nostro san Bonaventura; e Alberto fu a studio in Pavia; bella comunione di scienza e di gloria. Egli ebbe, per que' tempi, scienza prodigiosa, e intravide molte verità superiori a' tempi, nell'osservazione della natura, benchè mescolate a ipotesi vane. L'Haureau mostra che già in Alberto v'è la sostanza di tutto ciò ch'è in san Tommaso; nè da me si nega; ove stia il merito di lui, vedremo a suo luogo. Ma si dica fin d'ora che l'Haureau stesso trova in Alberto le dottrine molto involute, di non poca oscurità, informate troppo de' modi arabi, e qua e là contradittorie, almeno in apparenza. Dico *in apparenza,* giacchè talora ne' commenti d'Aristotile, i Dottori stanno contenti alla semplice chiosa, anzichè a dire la propria opinione; poi

alcuni libri che portano il nome d'Alberto non sono di lui, o non gli appartengono con certezza; infine, la oscurità e prolissità delle questioni e l'intrecciamento loro non fa cogliercene chiaro il sentimento. Fatto sta che Alberto nel trattato de' *Predicamenti* pone gli universali *ante rem*, o gli archetipi eterni in Dio; gli universali *post rem*, o i concetti della mente nostra; e gli universali *in re*, o l'essenza delle cose, ma *moltiplicata;* il che lo salva da ogni taccia di realismo e d'altre sètte; con tal norma e' vuol essere interpretato. (*De Præd. L. I, dal cap.* 2 *al* 17.)

San Bonaventura, di meno erudizione, ha bensì tanta chiarezza ed è sì parco ne' termini stessi dottrinali e nella forma delle argomentazioni, che se i libri di lui fossero in volgare, riuscirebbero quasi di comune intendimento; benchè, per consenso di tutti, e' s'alzi a idee di grande sublimità, e si possa considerare come il Platone degli scolastici. Nacque da Giovanni Fidanza e da Ritella il 1221 in Bagnarea, cittaduzza toscana tra Viterbo a occidente e Civitavecchia a levante. A 21 anno circa si rese frate minore o francescano ed eccone il perchè; ve lo dico, dicendocelo egli stesso, e perchè si trova qui lo stradamento della sua vita e delle sue speculazioni. Voi sapete, o signori, ch'egli dettò la vita di san Francesco. Nel proemio evvi queste parole: « Salvato da morte per l'invocazione e pe' meriti di san Francesco, com'io ritengo di fresca memoria, *sicut recente memoria teneo,* se tacerò le sue lodi, temo l'accusa d'iniquità come un ingrato. » Narrasi dunque, che, fanciulletto, egli s'ammalò a morte; la madre, con sospiri e lacrime, supplicava il poverello d'Assisi a intercederle da Dio la vita del figliuol suo; e, finita la preghiera, il fanciullo guarì. San Bonaventura, quindi, cinse l'umile capestro, e ne' fervori dell'anima riscaldò d'amore anco le filosofiche contemplazioni. I frati, conoscendo l'ingegno di lui, lo mandarono all'Università di Parigi; dove, uscito di scolare, insegnò privatamente; insegnò poi pubblicamente col grado di Baccelliere; ma i dottori del-

l' Università, inimicando i frati mendicanti (Francescani e Domenicani, talchè abbiamo la loro difesa tra l' opere di Tommaso e di Bonaventura) gli negarono il secondo grado de' licenziati. Fu generale dell' Ordine suo; non volle l' Arcivescovato d' Iork; accettò il cardinalato per obbedienza. Morì nell' anno del Concilio di Lione, quando morì san Tommaso, più giovane di lui tre anni.

Non intende a pieno i libri di Bonaventura chi non si fa l' idea d' un animo tutto tenerezza e purità; per tale l' ebbero a' suoi tempi. San Tommaso, che l' amò, entrava un giorno nella cella di lui che dettava la vita di Francesco poverello; Bonaventura non udì, e Tommaso riverente si ritrasse, dicendo a' compagni: lasciate che un santo scriva d' un altro santo. E queste amicizie di cuore, di santità, di dottrine, d' istituti, rappresentava Dante in Paradiso, allorchè Tommaso canta di Francesco, e Bonaventura canta di Domenico: i due Patriarchi che l'arte italiana effigiò sì spesso abbracciati. In queste memorie de' tempi è il commento più vero de' libri d' allora; più vero, quanto più poetico; più poetico, quanto più amoroso. E le fattezze di Bonaventura, altamente serene, con verità lo ritraevano, se proprio n' è l' effigie quell' antico dipinto che il Sorio pubblicava nelle versioni del Trecento.

Bonaventura commentò i libri delle Sentenze; i suoi commenti, come quelli d' Alessandro e di Tommaso (che quasi ogni Dottore li fece, insegnando dalla cattedra), sono di gran valore per la storia della filosofia e della teologia. E Bonaventura prese da Pier Lombardo il calore de' Padri e l' altezza dell' idee, che in lui divengono affetto. Alessandro, Alberto e Tommaso son ragionatori serrati; la sublimità di questo è tutta mentale, benchè vi tralucano gli affetti rattenuti dal sillogismo. Bonaventura lasciasi andare; ma il cuore non gl' impedisce il ragionamento preciso, perchè ambedue vanno d' accordo. I sillogizzanti congiungono la filosofia e la teologia per modo di speculazione; così Bonaventura, ma più per accendimento di carità; e qui è il suo misticismo teo-

logico, che non offende anzi rafferma in esso la certezza delle verità naturali. Notiamo in breve i suoi concetti più principali.

Lo scritto che va rammentato prima è la Riduzione dell' arti alla teologia: *Reductio artium ad theologiam;* e nel nome d'arte vi si comprende l' arti e le scienze. Ivi si scorge la tendenza, ch' è in tutta l' età de' Dottori, a comprendere *distintamente in unità* l' intero sistema delle conoscenze umane. Egli cita quel passo scritturale: *ogni dono perfetto vien dal Padre de' lumi.* Qui, aggiunge Bonaventura, si tocca l' origine delle illuminazioni e la loro moltiplicità. Che mai s' intende per lume? Tutto ciò che manifesta le cose, e che ne dà notizia. Ma non crediate, o signori, che il nostro Dottore parli con misticismo filosofale; vedete anzi ch' egli espone l' origine una dal sole increato dei moltiplici lumi creati: sono i lumi creati del nostro conoscimento e poi della rivelazione. Egli aggiunge: « Benchè ogni esterna illuminazione (o manifestazione) si faccia pel conoscimento, tuttavia si può distinguere ciò con ragione; talchè diciamo che v' ha un lume esternó, cioè un lume dell' arte meccanica; un lume inferiore, cioè il lume della cognizione sensitiva; il lume interno, cioè della cognizione filosofica; il lume superiore, cioè della grazia e delle sante Scritture. Illumina il primo, quant' alle forme *artificiali;* il secondo, quanto alle forme *naturali;* il terzo, quant' alla verità *intellettuale;* il quarto e ultimo, alla verità *salutare.* » Considerate, o signori, due cose; prima, come si riconosca pure dal nostro Dottore il lume naturale e si distingua dal soprannaturale, la filosofia dalla rivelazione; seconda, come non s' appongano que' dotti recenti, che la parola *lume interpretano per un oggetto divino,* mentre si parla qui d' ogni *virtù conoscitiva* e tutto ciò che *manifesta le quattro maniere d' oggetti;* talchè nomina Bonaventura un lume anco de' sensi, dove nessuno credè mai visioni di Dio.

San Bonaventura poi spartisce le cognizioni a norma

di que' quattr' oggetti: l'artificiale, il naturale, l'intellettuale e il rivelato. Rispetto all' artificiale, enumera sette arti meccaniche con Ugo di San Vittore; secondochè le sono o a diletto o a comodo; ma que' nomi son generali e chiudon arti minori. Rispetto alle forme naturali o sensibili, il lume della cognizione sensitiva (*spiritus enim sensibilis naturam luminis habet*) si distingue nell'apprensione de'sensi varj. Rispetto alla verità intellettuale o filosofica, il lume si dice interiore, non perchè gli altri sieno fuor di noi, ma perchè investiga le cause più interne e latenti; il che fa co'principj delle discipline e della verità naturale, insiti naturalmente nell' anima: *quæ homini naturaliter sunt inserta*. La scienza, che deriva da esso, va distinta in razionale, naturale e morale, perchè c'è la verità de'discorsi, *sermonum* (discorso interno ed esterno), la verità delle cose, la verità de'costumi. Oppure si distingue così, perchè Dio è causa efficiente, formale ed esemplare, però la filosofia c' insegna la prima cagione dell' essere, ed è *fisica* (presa in senso universale, non già nello speciale d'oggi); la ragione dell'intendere, ed è *logica;* l'ordine del vivere, ed è *morale*. Si distingue così ancora, perchè la filosofia è *lume dell' intelligenza*, che, o regge la facoltà motiva (o volontà), ed è *morale;* o regge sè stessa, ed è *naturale* (conoscendo la propria natura); o regge la facoltà interpretativa, ed è *sermocinale* (o logica). Vedete qui, o signori, la filosofia che dà lume all'intelligenza; e indi spiega quel verso di Dante per Beatrice:

« Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto; »

confermando l'interpretazione del professor Giuliani, mio caro e dotto collega, e frantesa da un uomo illustre a senso del suo sistema d'intuizione.

Il santo Dottore suddivide quindi le tre parti del sapere filosofico. La parte *naturale* è la fisica propriamente detta, che risguarda le ragioni formali nelle cose (*e in loro si dicono seminali, cioè produttrici della specie*); in matematica, che risguarda le ragioni formali nell'anima o

astratte (*intellettuali*); e, terzo, in metafisica, che risguarda le ragioni formali o esemplari in Dio (*ideali*). La parte *razionale* si distingue in grammatica, che risguarda la congruità o convenienza del discorso; in logica, che si riferisce alla verità; in rettorica, all'ornamento. La parte morale, se tratta della volontà rispetto al vivere di ciascuno, è la morale propriamente detta; se rispetto alla famiglia, *economia;* se alla società umana, è *politica.* Il quarto lume è la sacra Scrittura, e di ciò non parlo. Bonaventura riassume tutto il sapere in sei differenze: la *scrittura;* la *cognizione sensitiva;* l'*arti meccaniche*, e le *tre parti della filosofia.* Non si nega, o signori, che lo scolastico prendesse in più largo modo di Francesco Bacone la *enciclopedia;* spartendola, non solo quant'alle facoltà, ma principalmente altresì quant'agli oggetti: nè i due lati della conoscenza, il soggettivo e l'oggettivo, si possono separare.

Egli dimostra poi che tutto ciò serve alla teologia, perchè *ordinato all'eterna illuminazione.* Vedete, o signori, non già perchè le arti e la filosofia manchino d'essere proprio, o di proprie verità, e di proprio interiore e libero svolgimento; chè voi sapete già come Bonaventura distingua le facoltà e le loro conoscenze e gli obietti; ma perchè le verità naturali s'ordinino al fine soprannaturale. Il nostro Dottore, cercando l'analogie tra l'essere divino e tutto il sapere umano, svolge bellissimi punti di filosofia. Ecco, ad esempio, che cosa e'dica della percezione immediata (voi sapete che s'affermò non averla conosciuta i Dottori); dice san Bonaventura: nel senso si fa la similitudine dell'oggetto sentito, ma ella non basta per sentire, senza la cooperazione dell'organo e delle nostre facoltà; nasce la percezione, *fit nova perceptio*, quando la facoltà sensitiva si riduce, mediante la specie, nell'oggetto: *fit reductio, mediante illa similitudine, in objectum.* Insegna poi, che le intellettuali ragioni, o idee, richiedono nell'intelletto la generazione del verbo: *in anima non sunt rationes intellectuales, quin sit generatio verbi in mente.*

Consideraste voi, o signori, come Bonaventura immagini tutto il sapere quasi una scala, ciascun grado della quale ha propria natura, ma tutti salgono a Dio; e indi l'unità del filosofare e del teologare, delle speculazioni e della carità, dell'astrarre severo e dell'accese fantasie? L'*Itinerario della mente in Dio* è il celebre scritto, che prova tal fatto più ch'altro mai. Narra Bonaventura, nel proemio, che 33 anni dopo la morte di san Francesco si ritirò, cercando pace, sulle cime solitarie dell'Alvernia. Pensate, che dovè mai sentire lassù un animo pio e ardente, lassù, in quelle più ardue vette dell'Appennino, fra que' silenzi, in quello spettacolo di monti e di valli e di mari, sotto l'immensità de' cieli, nutrito l'intelletto di preghiere, di scienza e di contemplazioni, esaltato nelle salmodie e ne' cantici d'allora ch'eran colloquj di Dio fra l'anima e gli astri e gli animali ed ogni cosa; or bene, l'*Itinerario* fu meditato in quell'aeree cime, suono esteriore di tante armonie interiori, voce d'un uomo fra la terra e il cielo.

Continua dunque il Santo a narrare che là, meditando le ascensioni della mente in Dio, rammentò il Serafino che in que' medesimi luoghi si librò nell'aria con sei ali avanti l'estatico Patriarca. Pensò Bonaventura, le sei ali significassero altrettante illuminazioni, per cui, quasi come per tanti gradi o vie, si levi l'animo alla sapienza divina. Però egli medita queste sei ascensioni. L'uomo (così egli) considera prima i vestigi di Dio nelle cose corporali e temporanee, fuori di noi; ritorna poi alla mente propria ch'è dentro noi, immagine spirituale e sempiterna di Dio; trascende in fine all'eterno e spiritualissimo, al primo principio ch'è sopra di noi. Per tale progresso triplice la mente ha tre rispetti principali; alle cose corporee, ed è l'animalità o sensualità; entro sè ed in sè, onde si dice spirito: sopra sè, e dicesi mente. Or questi tre gradi si raddoppiano in sei; giacchè in ciascuno si può considerare Dio come per ispecchio ed in ispecchio: *ut per speculum et ut in speculo*, com'alfa ed omega, principio

e fine. Ossia per ispecchio, se consideriamo le perfezioni dello specchio o delle cose visibili e intelligibili; in ispecchio, se indi consideriamo più direttamente le perfezioni di Dio, specchiantisi in quelle create. Ecco i tre regni raffigurati da Dante, e la scala di Giacobbe, rivista dall' Alighieri nel cielo de' contemplanti.

Il *primo* gradino della scala è il mondo sensibile. I sensi esteriori rappresentano all'interiore la esistenza delle cose, il peso loro, il numero e la misura, e però la *potenza, sapienza e bontà di Dio;* il senso fa pensare all' intelletto l'origine, il decoro e il fine delle cose, e indi la *potenza*, la *provvidenza* e la *giustizia;* il senso fa comprendere all'intelletto raziocinante la loro distinzione in esistenti, viventi, discernenti, mutabili e immutabili, materiali e semplici, e indi la causalità prima, fonte dell'essere, vivente e intelligente, incommutabile e spirito puro. (*Cap.* 1.) Ora, pel grado *secondo*, si consideri Dio in ispecchio, perchè Dio è presente nelle cose. La specie sensibile, o sensazione, ci dà l'apprensione loro e il diletto; segue il giudizio, per cui non solo giudichiamo la natura de' sensibili esterni ed interni, il bianco, il nero, il piacevole e va' discorrendo, ma ben anche ne cerchiamo le ragioni: *ratio redditur*. Il giudizio, astratte le specie intelligibili (l'idea) dalle sensibili, coglie le ragioni universali, come l' uguaglianza, astraendo da luogo tempo e moto. Qui specula Dio ch' è non circoscrittibile da spazio, Dio ch' è eterno, Dio ch'è affatto (*omnino*) immutabile; e indi vediamo ch'egli è ragione di tutte le cose. (*Cap.* 2.)

Si passi al *terzo* grado, che sta nella considerazione di noi medesimi; nelle facoltà nostre vedesi Dio *per ispecchio.* E qui san Bonaventura distingue, con sant' Agostino, la memoria, l'intelletto e l'amore. La mente ama sè stessa, s'ama perchè si conosce, si conosce perchè si rammenta di sè. La memoria vien qui presa in significato d'apprensione intellettiva universale; l'intelletto poi com'apprensione determinata e giudicatrice. La memoria s'estende al passato, al presente e al futuro,

ed è immagine dell'eternità; ritiene i principj semplici delle quantità continue e discrete, come il punto e l'unità, e così mostra d'avere forme semplici, che *non vengono per le porte de' sensi* (*non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias*), ma le prende d'alto, sopra di sè, da lui ch'è semplicissimo; ritiene i principj sempiterni e assiomi delle scienze, e così mostra presente la luce incommutabile. L'intelletto poi (o ragione) percepisce i termini, le proposizioni e le illazioni; come apprende l'idea d'uomo, giudica dell'uomo, ne deduce qual è il fine dell'uomo. Or tutto ciò non si potrebbe fare se non si definisse che cos'è l'uomo, questo termine del giudizio e del raziocinio. Le definizioni chiudono un'idea generale; come l'uomo si definisce per l'idea di ragionevole e per l'idea d'animale più estesa. D'idea in idea si ascende alla suprema ch'è quella d'essere con le sue condizioni di unità, di verità e di bontà. Ma l'ente si può pensare come incompiuto o compiuto, imperfetto e perfetto, in potenza e in atto, condizionato e assoluto ec.; e poichè le privazioni e i difetti non si conoscono se non pel contrapposto delle perfezioni positive (*nisi per positiones*), segue che le cose difettive l'intelletto non le saprebbe, se non avesse niuna notizia dell'ente senza mancamento: *si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu.* Nè le proposizioni avrebbero certezza necessaria, s'evidente non fosse la loro verità nella incommutabile luce di Dio, dacchè la mente nostra è mutabile. E dicasi lo stesso delle illazioni necessarie. Da che apparisce che l'intelletto è congiunto all'eterna verità: *ex quo manifeste apparet quod coniunctus sit ipse intellectus noster ipsi æternæ veritati.* Qui Bonaventura cita sant'Agostino *De vera religione;* vedasi come il Dottore riduca in forma più specificata gli argomenti del Padre. Infine l'amore ci palesa pure tal congiungimento; giacchè la potenza elettiva giudica del meglio per l'esemplare eterno dell'ottimo; giudica del buono o del retto per una legge eterna ch'è la rettitudine stessa, tende al

bene sommo, o a ciò che n'è un'effigie. Così la memoria ci riduce all'eternità, l'intelletto alla verità, la potenza elettiva alla bontà di Dio; e ciò è un qualche vestigio della Trinità. (*Cap.* 3.)

Dunque per tali facoltà si vede Dio quasi per ispecchio. Ma in un *quarto* grado vedesi Dio in ispecchio, perch'egli è dentro di noi; e ciò sta nel considerare i divini attributi in sè stessi, l'eternità, l'immutabilità e gli altri; contemplazione da cui ci distraggono i fantasmi e le sollecitudini. *Quinto* gradino è la considerazione di quel lume, ch'è sopra noi, ma *segnato* in noi; e per esso apprendesi l'ente che non si può pensare non sia, nè ch'abbia difetto, perch'esclude affatto il non essere come il nulla esclude affatto l'essere; nè che sia un'entità particolare dacchè infinito, nè sia l'ente analogo che non ha nulla d'atto, ed è mera possibilità ideale: *quia minime habet de actu*; escludendosi però da san Bonaventura l'induzione *astrattiva* che finisce per appunto nell'*ente analogo o comune*. Con tale nozione dell'ente assoluto si vede Dio per ispecchio. Il *sesto* gradino ce lo fa vedere in ispecchio; allorchè consideriamo, per la rivelazione, la bontà divina generatrice del Verbo eterno. (*Cap.* 5 *e* 6.) Salita la scala, il santo Dottore parla dell'estasi, ch'è misticismo teologico, e non cade nel mio argomento.

Ma non crediate, o signori, che qui si tratti d'un intúito di *Dio* o *d'appartenenze divine*, giacchè il Dottore parla di notizia *speculare*, cioè di cognizione mediata. Come lo specchio è mezzo per vedere ciò che vi riflette; così gli obietti sensibili e l'esser nostro interiore, e le idee son specchio, o mezzo, ove mostrasi Dio. (*D. Th. P.* 1, *qu.* 56, *a.* 3, *c.*) Del resto, tale intuizione veniva esclusa da san Bonaventura espressamente nell'opera *Luminaria ecclesiæ*, dov'egli dice, che la luce di Dio è inaccessibile, nondimeno più vicina è all'anima, che l'anima non è a sè stessa; ma vedere tal luce non può se non un'anima sospesa sopra di sè, cioè in istato soprannaturale: *Hæc est lux inaccessibilis et tamen pro-*

xima est animæ, summe etiam plusquam ipsa sibi est... Hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se. (*Sermo XII.*) L'intelletto pe' Padri e pe'Dottori ha Dio in sè non come obietto di visione *faciale*, ma come principio, e indi vedesi tutto in lui perchè da lui viene il moto primo e la natura e le leggi dell' intendimento, talchè ci leviamo sì pronti, date l' occasioni, all'idea di Dio e degli archetipi eterni, e a concepire l'assolutezza della verità. Dice ancora san Bonaventura che Dio è la prima notizia dell' intelletto, giacchè il concetto di lui è necessariamente correlativo a' concetti del finito ec., e quindi è *implicito* in ogni concetto; ma ben altro è avere un concetto obiettivo che si riferisce, cioè, ad un ente, altro è vedere l' ente stesso; visione che, quant' a Dio, è negata dal santo Dottore.

Dovrei parlare di Duns Scoto, la cui autorità succedette a Bonaventura nelle scuole de' frati Minori; ma per brevità noterò solamente che Duns Scoto, sottilissimo argomentatore, senza cadere nel realismo, vi dètte impulso con una infinità di sottili distinzioni, appropriate da'suoi scolari alla realtà.

Parlerò bensì, terminando, di Giovanni Gersone, uomo che tiene di san Bonaventura, e ch' esercitò un' efficacia somma nelle speculazioni del tempo suo e dopo. Nacque al 1363, e il suo cognome era Charlier, ma fu detto Gersone da Gerson suo luogo di nascita. I parenti lo educarono con molta pietà; non appagavano mai le voglie fanciullesche di lui se avanti e' non chiedevane a Dio la grazia. Da ciò, in parte, deriva quel suo abito di misticità e di religione profonda. Venn' eletto cancelliere all' Università di Parigi. Nel 1378 scoppiò lo scisma d'occidente: l' università di Parigi se ne commoveva; e tentò più vie pel ritorno di tutti nell'unità, ricomposta quindi al concilio di Costanza. Quel che si fece nell'Università di Parigi, nella curia del re, a Roma, ne' concilj a tal effetto, nulla s'operò senza l'autorità di Gersone. Esagerò egli poi le facoltà del concilio, talchè potea venirne scisma nuovo; ma chi

pensi la necessità delle riforme, che potevano forse prevenire la più dolorosa divisione accaduta dopo in Germania e altrove; chi pensi altresì la facilità ch' è in noi d' esagerare anco il vero, scuserà Gersone che pur visse e morì nell' unità. Dal concilio di Costanza non potè ritornare a Parigi, lacerata dalle fazioni tra il duca di Borgogna e il duca d' Orléans; l' omicidio del quale, per ordine del primo, Gersone condannò, e indi l' ire di quello e l' esilio di questo per amore della giustizia. Morì a Lione il 1429 di 66 anni.

Gersone, io dissi, ha di san Bonaventura; ma con questa diversità, che nell'inclito cancelliere la meditazione filosofica e la teologica e i mistici fervori, tutto è combattimento e operosità. Egli combattè, a mo' di parlamento, ogni errore in teologia e in filosofia, nel diritto laicale e nel canonico; ci si vede l' uomo di faccenda e l' oratore; nel teologo e nel filosofo v' è sempre il cancelliere che governa le controversie della Sorbona, maestra del mondo cristiano; v' è l' ambasciatore del re a' papi ed agli antipapi, il deputato a' concilj; il giureconsulto dell' equità tra le fazioni; il gran cittadino ed il prete. Per esempio, egli dettò *De consolatione theologiæ*, imitando Boezio *De consolatione philosophiæ*; gli stessi libri, la stessa mescolanza di prose e di versi; ma il dialogo è tra il monaco, fratello di Gersone, e un corriere (*nuncius intermedius*), chiamato il Veloce; e questi dà notizia al monaco del fratello esule, e del com' egli cerchi refugio nella scienza di Dio; rifugio dagli affanni, non del solo suo dolore, ma de' dolori del suo paese; e questa carità civile suona più nei detti di Gersone che in Boezio stesso; e porge a quel suo libro, non di bello stile ma d' alti pensieri, un' impronta di solenne malinconia e di spirituale bellezza. Il Veloce dà principio co' versi: « Già ritornato, vedo le mura della patria. Ave, o dolce terra natale, o Francia avventurosa, o inclita Parigi, o nobile palladio (*l' Università*). Oh! ch' è mai? vedo Bellona infuriare di civili tumulti, e che tutto empie di sangue. » E nel libro IV,

pr. 5, si descrive il popolo che tumultua contro i nobili, e questi che senz'ordine o leggi si straziano fra loro.

Imputa il Cousin a questo suo gran cittadino una misticità indiana panteistica. Non leggeva egli 'l Cousin i libri di Gersone? Rispetto il Cousin, ma non so trovare scusa migliore. Egli trae materia d'accusa da queste parole della *Teologia mistica* (libro di Gersone): « La mente unita a Dio, fa con lui uno spirito per la conformità perfetta della volontà: *per perfectam voluntatis conformitatem.* » Ora, non vedesi forse che qui s'accenna l'unione per volontà, non per essenza? Ma s'ha un più diretto argomento. Voi lo sapete; a que' tempi c'era il falso misticismo. Il Ruysbroech scrisse un libro *De ornatu spiritualium nuptiarum;* e affermò che l'anima del perfetto contemplatore, non solo vede la essenza di Dio, ma è assorbito e unificato in lui, secondo l'*essenziale esistenza: secundam essentialem existentiam.* Or bene, Gersone scrisse al frate Bartolommeo Certosino un'epistola per mostrare, che il detto libro è aborrente in ciò dalle sane dottrine. E poichè Giovanni *De Schoenhavia* difese il Ruysbroech, Gersone dettò altra epistola contro tal difesa. Il misticismo d'allora s'unì all'astrologia; Gersone le scrisse contro il bel libro *Trilogium astrologiæ.*

S'oppose a ogni altro vizio de' tempi. Dopo san Tommaso, come nota il Mabillon (*De studiis monasticis, P. II, c.* 5), s'introdussero molte questioni cavillose per opera degli Scotisti. E Gersone gli oppugnò nelle due bell'epistole *De reformatione theologiæ;* oppugnò altresì l'abuso logico di tale scuola, mostrando nell'epistola in lode di san Bonaventura, che gli *enti di ragione o concetti non s'hanno da identificare con le cose;* errore condannato, per opera di Gersone, al concilio di Costanza. Gersone ci narra ivi che i reali d'allora, come gli Egheliani d'oggi, ammettevano vere ad un tempo due cose contradittorie; e, per fermo, senza quest'assurdo, non si salva l'altro assurdo di confondere il finito con l'infinito. Nel prezioso libro *De concordia metaphysicæ cum logica,*

mostrò contro i metafisicanti (o reali) e contro i *terministi* (concettuali e nominali) che tra l'obietto dell'idee e la realtà avvi *corrispondenza*, ma non *identità nel modo d'essere;* distinse a meraviglia l'ente *obiettivo* o *di ragione* dall'ente nelle cose; l'ente di ragione, com'è nell'intelligenza, dal modo di significarlo; e distinse nell'idea il rispetto suo all'intelligenza e il rispetto alla cosa, e, quanto alla cosa, o l'idea può risguardarla com'ella è in sè stessa o come segno (quando, per esempio, non se n'ha nozione positiva). Nell'altro libro sui concetti (*Centilogium de conceptibus*) e nell'altro de' modi di significare (*De modis significandi*) e nell'altro ancora dell'Occhio (*De oculo*), cioè della visione conoscitiva, egli spiegò con grande accuratezza e profondità il verbo della mente o concetto, e le sue specie, e la diversità nelle significazioni metafisiche, logicali e grammaticali e gli oggetti del conoscimento. Pose nel libro *De consolatione theologiæ*, contro gli scettici e i falsi mistici, il divario tra la certezza soprannaturale, la naturale, o la morale o civile. (*L. IV, p.* 2.)

A' nostri giorni s'è creduto da taluno che Gersone ammettesse l'intúito naturale di Dio o dell'idee eterne; e s'è citata l'autorità di lui a conferma del misticismo filosofico. Ma il fatto è assai diverso, evidentemente diverso. Nel libro *De oculo* egli distingue la visione di Dio in *faciale* o *intuitiva* (veder Dio a faccia a faccia, direttamente); in *speculare* o *astrattiva;* in *nubilare* od *enimmatica*, cioè confusa. Dice che la prima non s'ha dagli angeli nè dall'uomo per natura (*per naturam*); si può avere la speculare e astrattiva, ma con molta virtù e con l'aiuto divino per causa della interiore nostra infermità; e che la confusa *è comune a tutti*. Dunque negò Gersone ogn'intúito immediato di perfezioni divine o di Dio, perchè voi già sapete che vuol dire *notizia speculare*, cioè mediata o indiretta. Nel libro *De consolatione* (*IV, pr.* 2) la stessa certezza soprannaturale non la riferisce, pel comune de' fedeli, a una evidenza di ragione, bensì all'autorità. Nell'opera *De conceptibus* poi, di-

stinguendo i varj concetti dell' essere com' ha fatto san Bonaventura, afferma che l'ente puro, cioè Dio, non si vede quaggiù, ma finalmente nella patria, cioè nello stato sovrammondano: *tandem intuitive in patria.*

Come la scuola di san Tommaso, che aduna in sè tutta questa sapienza de' Padri e de' Dottori, continuasse per secoli, divenendo universale, si vedrà in progresso. Esporrò con cinque Lezioni san Tommaso, specificando in modo più particolare le teoriche de' Dottori, come vedemmo in sant' Agostino quant' a' Padri. Nè di Dante potrei tacere, poeta filosofo e teologo; ma poichè il Giuliani, mio caro collega ed amico, ve ne discorre con sì piena e singolare perizia, io me n' asterrò. Se non che, a non lasciare la parte di storico e a meglio illustrare e avvivare l' argomento, convaliderò le parti più segnalate di san Tommaso con le parole dell' Alighieri.

---

perchè va dalle creature a Dio, il *Breviloquio* è teologico perchè scende da Dio alle creature. » E la notizia dell' uomo interiore menaci a lui, giacchè (dice Tommaso) il sommo grado delle perfezioni, onde la natura creata partecipa la somiglianza (*participat similitudinem*) della natura increata, è l'intellettualità. (*In* 3, *sent. dist.* 11, *qu.* 2, *a.* 2.) E inoltre (così aggiunge *in Phys. c.* 1), poichè ogni scienza è nell' intelletto, bisogna esaminare quali verità l' anima conosce e che sia l' anima. E l' Alighieri mette nel conoscimento di noi stessi come il principio del bello stile, così del ben eleggere il proprio stato, perchè ogni arte come ogni scienza viene dal *conosci te stesso*, e la coscienza è madre del filosofo, del poeta e del galantuomo. Però, egli dice:

« . . . . : Io mi son un che quando
Amore spira, noto; ed a quel modo
Ch' ei detta dentro, vo significando. »
(*Par.*, *XXIV.*)

E Bonagiunta, poeta lucchese, esclamò allora:

« O frate, issa vegg' io, diss'egli, il nodo,
Che 'l notaro e Guittone e me ritenne
Di qua dal dolce stil nuovo ch' i' odo. »

cioè, noi poetammo non bene, perchè non secondo la voce dell' animo. Dove poi l' Alighieri parla dell' eleggere lo stato, insegna:

« E se 'l mondo laggiù ponesse mente
Al fondamento che natura pone,
Seguendo lui, avria buona la gente. »
(*Par.*, *VIII.*)

La filosofia di san Tommaso e di Dante comincia bensì dall' esame de' fatti interiori, non già dal dubbio; essendo irragionevole che la scienza, conoscimento riflessivo, voglia negare il conoscimento naturale, su cui riflette e da cui deriva. Esamina le facoltà, così per saperne la natura e gli oggetti e l' uso, come per evitare gli errori; quindi aborre dal cieco dommatismo

che cammina con certezza non ragionata, e aborre del pari dall' assurdo scetticismo che nega la ragione con la ragione. Però san Tommaso, come sant' Agostino e com' Aristotile, mostrando la contraddizione di tal dubbio, stabilisce la naturale certezza de' sensi e dell' intelletto, talchè l' errore sia fatto non essenziale, bensì accidentale dell' uomo, e che cade nei giudizj volontarj. (*S. Theol.*, *P. I*, *qu.* 17.) Taluno bensì ha stimato che Dante co' versi seguenti ponesse il dubbio a fondamento di scienza:

« Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha: e giunger puollo;
Se no, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio; ed è natura,
Ch' al sommo pinge noi di collo in collo.
Questo m' invita, questo m' assicura
Con riverenza, Donna, a dimandarvi
D' un' altra verità che m' è oscura. »
(*Par.*, *IV.*)

Questi versi non solamente mostrano il rovescio di quel che altri opina, ma ben anche qual sia il progresso della filosofia per sentimento degli scolastici. Qui, dice l'Alighieri, che la prima verità solamente può saziare l' uomo, perchè ogni altra verità dipende da essa; e che l'uomo può giungere alla cognizione di tal verità prima, se no nessuna verità s' intenderebbe nella ragione somma, che sola può quietar l'intelletto; e allora tutt'i nostri desiderj, che tendono al vero, sarebbero vani. Però la tendenza nostra verso la ragione di tutte le ragioni, fa sì che, conosciuta una verità, nasce un dubbio, cioè nuovo quesito, così *per togliere apparenti contrarietà* come *per trovare nel noto l' ignoto*, finchè di quesito in quesito, e di scoperta in iscoperta non siam giunti, come da ramo a ramo su cima d' albero, alla sommità

del primo principio che risolve ogni dubbiezza. E qui, o signori, è descritto quel procedere ascensivo della filosofia, mentovato poco fa, non che poi l'altro procedere discensivo; uno che cerca il principio universalissimo, l'altro che ne spiega tutto l'ordine della realtà e delle idee. Del resto che tal sia il senso dell'Alighieri, anzichè l'altro d'un dubbio fondamentale, non solo apparisce da tutto il testo che vi ho letto e chiosato, ma dal caso particolare ancora; giacchè Dante che ivi è rimasto pago alla soluzione di Piccarda sopra due questioni, dice appunto che queste verità già note gli fanno nascere la questione terza o il desiderio

« D'un'altra verità che m'è oscura. »

Al canto XXXII del Paradiso, poi, ove si dice:

« Or dubbi tu, e dubitando sili;
Ma io ti solverò 'l forte legame,
In che ti stringon li pensier sottili, »

è l'altro caso di due verità certe, non sapute mettere d'accordo; delle quali, cioè, *non dubitate per sè*, sia ignota la relazione. Però insegna Dante, che il dubbio nasce a piè della verità (vedete, o signori, da una verità già nota e consentita); nasce a piè d'una verità che, veduta, pinge su ad una intraveduta per vederla chiara; o a piè di due verità che, conosciute come tali, pingono su a cercare la loro attinenza in una verità superiore. *Dubbio*, adunque, dicesi qui, non la sospensione di assenso a ogni verità, ma qualunque difficoltà o qualunque curiosità di procedere dal noto all'ignoto. E in ciò veramente il progresso; non già nel dubbio, *che rode l'albero alla radice*. Il dubbio sta bene dove ha luogo l'opinione; l'opinione poi ha luogo nelle verità non essenziali, e non anco chiarite come ne'fatti della natura esteriore; ma i fatti della coscienza chi li mette in dubbio, già s'annienta da sè, non potendo nè pensare nè parlare chi a sè stesso non è consapevole; ma contro tale annientamento volontario dura pertinace l'assiduità del pensiero.

In questo fondamento della natura san Tommaso e Dante, com' i loro antecessori da Socrate in poi, rinvennero i criterj naturali della filosofia. Voi lo sapete, o signori, la filosofia, com' ogni scienza naturale, ha un suo criterio interiore che la guida; ella, opera di ragione, ha nella ragione la regola, se no è vana la ragione e la scienza. Ma il giudizio può sviare, e la ragione solitaria e fredda è impotente: chi non lo sa? indi 'l bisogno di criterj *secondarj*, che *avvalorino il primo* e sieno d' avvertimento, ricevendo pure la legittimità dalla ragione che li conosca per segni certi di verità, ossia per congiunti ad essa *con relazione certa.*

Il primo criterio è l' evidenza, cioè l' intelligibilità del vero nell' atto dell' intellezione. Il vero ha questa sua luce che si dice più proprio intelligibilità; e chi la vede chiaro, va sicuro di non errare. Così tennero san Tommaso e l' Alighieri e tutta la filosofia perenne. San Tommaso distingue i fatti del senso, così esterno come interno, dalle verità intellettuali. Dell' une e degli altri giudica la ragione secondo la loro evidenza. Egli così parla de' sensi: « Poichè le proprietà e gli accidenti della cosa, dimostrati dal senso, esprimono sufficientemente la natura di essa, bisogna che il giudizio della cosa vera, fatto dall' intelletto, si conformi a ciò che il senso ne mostra (*conformetur his quæ sensus demonstrat de re*); e tali son le cose tutte naturali determinate in materia sensibile; e però nella scienza naturale la cognizione dee terminarsi al senso, talchè si giudichi delle cose naturali come il senso le porge. E chi trascura il senso nelle cose naturali, cade in errore: *et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem.*» (*Opuscolo* 70, *qu.* 5, *a.* 2.) Taluno di voi sentì forse dire che san Tommaso e gli altri Dottori non istanno alla osservazione; or tali parole vi debbono meravigliare. La ragione, raccolti che ha i fatti, si leva su a' principj e ne trae le illazioni; e qui pure è criterio l' evidenza degli uni e dell' altre. San Tommaso ferma ciò con molta precisione. Egli dice che l' intelletto *in sè* porge fermo assenso ai

principj per la presenza dell' oggetto intelligibile, od oggetto di ragione, *rappresentato* cioè dall' idea, come l'idee universali dell' essere, del bene, del bello, del numero e simiglianti, da cui derivano gli assiomi (*ex præsentia intelligibilis*); e la ragione poi risolve le conclusioni ne' principj (ossia mostra l' identità di quelle con questi) e forma la scienza. Però, conclude san Tommaso: « La certezza ch' è nella scienza e nell' intelletto procede dalla stessa evidenza di quelle cose che si dicono certe: *ideo certitudo, quæ est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur.* » (*In* 3, *sent. Dist.* 23, *qu.* 2 *a* 2.) E come nota il Roselli, autore d' una *Somma filosofica* con le dottrine di san Tommaso, la mente di lui si ricava da tal principio ch' è *universalissimo* ne' suoi libri, universalissimo poi (notate, o signori) nella scolastica: « *Lumen, secundum quod pertinet ad intellectum, nihil aliud est quam quædam manifestatio veritatis:* Il lume che appartiene all'intelletto, altro non è se non certa manifestazione della verità. » (*Summa Theol. P. I, qu.* 106, *a.* 1.) La *manifestazione* poi non altro è fuorchè l' *evidenza.* Dante, come si fa dall' uso comune e da ogni filosofo, prende in analogie della luce e dell' occhio le sue più alte idee e i suoi versi più belli; e mostra di porre nell' evidenza il criterio della certezza. A scegliere qualche luogo tra mille, ricorderò la risposta del poeta Stazio a Dante che lo interroga del *come* i golosi abbiano nel Purgatorio tanta macilenza:

« Poi cominciò: Se le parole mie,
Figlio, la mente tua guarda e riceve
Lume ti fieno al come che tu die. »
(*Pur.*, *XXV.*)

luogo che rischiara l' altro di Beatrice:

« . . . lume fia *tra 'l vero e l' intelletto,* »

dove l' Alighieri mirabilmente sentì come il criterio stia in una relazione; qual relazione? noi la dicemmo; tra

il vero e l'intelletto, l'intelletto che vede, il vero ch'è veduto, e tutto ciò è l'*evidenza.*

E nel Paradiso (*VIII*) il poeta adopera un modo stupendo. Egli dice:

« Vuo' tu che questo ver più ti s'imbianchi? »

cioè ti divenga più intelligibile, più visibile all'intelletto, più evidente? come corpo che è più visibile all'occhio quant'ha più in sè candore o nitore di luce. E, per opposto, l'errore, il dubbio e l'ignoranza son chiamati nebbia, quasi offuscamento d'evidenza. Nel Purgatorio sulle alture odorate del monte, la cara Matelda dice cosa

« Che puote disnebbiar vostro intelletto; »

e poichè l'Alighieri muove questione per certi fatti che paion contrari ad altra verità creduta,

« Impugnan dentro a me novella fede, »

Matelda principia così:

« Ond'ella: I' dicerò come procede
Per sua cagion ciò che ammirar ti face;
E purgherò la nebbia che ti fiede. »
(*XXVIII.*)

Ma l'evidenza de' concetti, come dice Gersone (*De Myst. Theol.*) è pallida senza l'affetto. Tutti lo proviamo; i concetti s'hanno più vivi quanto più forte vi s'attende; più vi s'attende, quanto più ci muove l'affetto; vo' dire o un qualche affetto particolare, o l'affetto generale del vero. Ha un bel dire chi divide ragione pratica da speculativa, l'uomo intellettivo dall'affettivo; ma la coscienza vi s'oppone, a ogni idea rispondendo un affetto; vi s'oppone tutta la storia della filosofia, perchè, com'ho provato fin qui, ell'è sempre tale qual è l'uomo che la professa e l'età sua. La filosofia segnatamente, più ch'ogni altra scienza, s'attiene agli affetti o alle condizioni dell'animo, dacchè le sue

dottrine si riferiscono tutte, più o meno direttamente, all'essere nostro ed al suo fine; dove cadono appunto gli affetti e le passioni. La scienza dunque si regge nell'*intrinseco suo* con l'evidenza de' fatti, de' principj e de' ragionamenti; ma l'osservazione, il giudizio e il ragionamento van *più sicuri* e più spediti, se l'animo, franco di passione, sia invigorito dagli affetti. E dove li troviamo? Nella coscienza.

Nel fondamento che natura pose, l'uomo ve li riconosce agevolmente, nè ci ha sì tristo che del tutto li disconosca. Intorno a ciò la filosofia di san Tommaso è tutta in queste parole: « La vita ne conduce alla cognizione della verità: *vita enim ducit ad cognitionem veritatis* » (*Lect. in* 1 *Matth.*); e in quest'altre: « La mansuetudine prepara l' uomo alla cognizione di Dio » (22, *qu.* 157, *a.* 4 *ad* 1); e similmente in più luoghi. Qui, come sempre, la sua filosofia risponde a quella d'Agostino e anc'a' precetti di Platone che voleva, purgazioni spirituali precedessero lo studio della sapienza; risponde a' detti d'Aristotile che credeva non buoni per filosofare i sottoposti al senso e però i giovani, com'egli diceva. (*Mor. a Nicomaco.*) San Tommaso vede nell'uomo la naturale inclinazione al vero ed al bene; e l'uomo tende per essa al debito atto e fine: *per quam habet inclinationem ad debitum actum et finem* (*D. Thom. in Methaphys.* 1, e *S. Theol.* 12, *qu.* 91, *a.* 2.); talchè la filosofia ritrova quest'aiuto nel suo fondamento, cioè nella natura. E Dante nel *Convito* (*Tratt. III*, 11, 12, 13), dopo aver mostrato sì bene, che filosofia o amore di sapienza vuol dire, stando al vocabolo, l'atto di chi lei ama, e che passò a significare il termine dell'atto, ossia la scienza; scrive poi ch'ell'è *uso amoroso di sapienza*, e che l'amore è necessario a filosofare perchè bisogna tendere alla verità e acquistarne abito e uso per via d'affetto. L'amore di Beatrice, fatto simbolo all'amore di sapienza, rende tutt' il sacro poema un commento a questa dottrina; amore che perfeziona intelletto e volontà, scienza e virtù, l'uomo intero; talchè quell'amore,

movendo Virgilio, cioè la ragione, a liberare l'Alighieri dalle fiere che lo assaliscono nella selva selvaggia, cioè le passioni disordinate e piene di falsità, gli mostra con essa l'inferno e il purgatorio, cioè l'orridezza di quelle passioni e la necessità e i modi del purgarsene con affetti contrari; gli mostra poi sulla vetta del monte di purgatorio il *Paradiso terrestre*, cioè la cagione d'ogni male, la qual è di non *soffrire freno a suo prode*, o a' suoi appetiti, come fu dell'uomo che non nacque. Dante allora, rimossi quegl'impedimenti e resa libera la volontà, levasi per *naturale istinto* in compagnia di Beatrice alla verità eterna.

L'uomo è anche socievole e religioso; indi *possibilità* e *ragionevolezza* dell'autorità. Socialità e religiosità troviamo nella coscienza e ne' fatti di tutto il genere umano; però l'autorità, ne' suoi termini veri, è conforme a ragione, perchè conforme a natura. La scienza si spiega di mano in mano con ordine suo; primo criterio ell' ha nell'evidenza de' principj, de' fatti e de' ragionamenti; ma, non si può negare non dieno impulso alla scienza e anche sicurtà le cose che impariamo dagli altri e dalla religione. L'autorità umana o si riferisce alle verità di tutto il genere umano, o alle dottrine de' sapienti, la prima *di senso comune*, *dottrinale* la seconda. Queste autorità, come trovai adoperate da tutt'i filosofi che non fanno setta, così le trovo in san Tommaso e in Dante.

Si vuol notare, quant' alle verità di *senso comune*, che questa parola non viene usata dagli scolastici; perch'essi chiamano invece *senso comune* il senso interno, cioè il sentimento *unico di tutte* le sensazioni. Ma se negli scolastici non è la parola, è la cosa. Le verità di senso comune essi le chiamano invece: sentenza comune, giudizj naturali, verità comuni o naturali; e rettamente, perchè la comunanza di certe verità supreme viene dalla comune natura; la comunanza de' giudizj poi è autorevole appunto perchè segno di natura, dove l'errore, perchè artificiale o arbitrario, è sempre particolare e

diverso. Ma bisogna distinguere senso comune da errori popolari che non hanno mai universalità per modo assoluto, nè cadono su verità prime od evidenti, ma sopr' oggetti particolari. Dante distingue ciò in modo degno di lui: nel Purgatorio e' biasima coloro che

« A voce più ch' al ver drizzan li volti; »
(*XXVI.*)

e nel *Convito* chiama il grido popolare *senza discrezione.* (*Tr. I, c.* 11.) Ma in altro luogo riferisce il detto d'Aristotile: quello che pare alli più, impossibile è del tutto esser falso (*IV*, 3); e più oltre dimostra in qual età i naturali giudizj più si formino nella mente e si palesino altrui (*IV*, 24); com'altresì (*IV*, 8) distingue il *parere* sensuale che può essere falso, dal comune e razionale, che non può essere falso mai, e più addietro (*Tratt. III, c.* 11) avverte ch' essendo in tutti un amore naturale della verità, ci è in senso generico una comune filosofia. Sicchè gli scolastici reputaron sempre la filosofia sopravanzi per la riflessione al senso comune, ma l' esser contro al senso comune reputarono sofisma, e ciò serve di regola.

L' autorità più accosto alla scienza è quella de' dotti che professarono la scienza stessa; e ciascuno, prima d' esser maestro, impara da' maestri. Non si chiedono molte prove a sapere che gli scolastici ebber cara l' autorità; anzi taluno li dice servili. Che nel fatto l' autorità traesse i Dottori a qualche inganno dove non appariva contrasto evidente con la fede, ciò è vero, e accadrà sempre *quant' il moto lontano;* ma che ne' Dottori *si dien teoriche di servilità*, ciò è falso. Dice san Tommaso: « La prova dell'autorità che viene da un uomo, è debolissima: *locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, est infirmissimus* » (*S. Theol. p. I, q.* 1 a. 8, *ad* 2); la qual sentenza è presa dal capo degli scolastici, vo' dire Boezio (*Comm. super Topica*), e san Tommaso lo cita. E Dante, nel *Convito*, dopo aver citata l' autorità del senso comune, e quella d' Aristotile, aggiunge: « E perchè meglio si veggia poi la virtù della

verità, che ogni autorità convince, ragionare intendo ec. » (*Tr. IV, c.* 3.) I Dottori stavano bensì all'universale consenso de' filosofi, perchè il consenso è segno di verità; di verità, che all'opposto dell'errore non è mai privata ma comune, e tenevano con Cicerone: « *Neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit*; nè mai uno ingannò tutti, nè tutti uno. » (*L. I, De nat. Deor.*) Però accoglievano tanto i filosofi cristiani quanto i pagani. prendendo da questi ciò che s'accordava con quelli per l'universalità; e san Tommaso vi scorge un che divino. (*Q.* 10. *De potentiis, a.* 4 *ad* 13.) Se i Dottori non avessero accettato nulla de' Gentili, si direbbero non tolleranti; l'averlo accettato si rimprovera come servilità o come impasto non confacente al Cristianesimo. Fatto sta, che in san Tommaso (come scrivono molti e specie il cardinal Noris agostiniano e peritissimo di sant'Agostino) c'è tutta la dottrina di quel Padre, e però degli altri Padri: la sua dottrina differisce solo nel metodo esteriore, e in certi teoremi accessorj (come vedremo); ecco la conclusione del Noris (*IV, p.* 328, *Bibl. Sacra*): « A sant'Agostino non si va sicuri se non per via di Tommaso: *Ad Augustinum non iri tutum nisi per Thomam.*» Quant'a' filosofi Gentili poi, san Tommaso rifiutava ciò ch'egli credè sconveniente alla filosofia cristiana. Di fatto, nella questione *De spir. creat.* (*a.* 5) pone il quesito se vi sia sostanze pure o non unite a' corpi, e, riferite l'opinioni d'Anassagora, di Platone, d'Aristotile, soggiunge: « Ma queste vie non sono a noi molto accomodate, imperocchè nè ammettiamo con Anassagora la mescolanza de' sensibili, nè la *separazione* degli universali con Platone, nè la *perpetuità* del moto con Aristotile. » L'universalità della tradizione, così pagana come cristiana e l'accordo loro, è dall'Alighieri rappresentata in Virgilio che lo mena su a Beatrice; poi nella parte più luminosa del limbo, dove ragionano col *Maestro di color che sanno* i filosofi di Grecia e di Roma più illustri: e poi ancora nel cielo de' Dottori, ove san Tommaso e san Bonaventura mostrano a Dante le ghirlande

di splendori, e quelli splendori chiudono le *vite gloriose*, cioè gli spiriti sapienti di tutta la Cristianità.

Il terzo criterio esteriore è la Fede. San Tommaso prova con molto acume nelle due Somme che le verità rivelate, altre rispondono alla ragione, come l'Unità di Dio; altre non istanno contro, ma sopra la ragione, come la Trinità; e spiega inoltre il santo Dottore, che le prime, sebbene vengano da ragione, nondimeno senza l'educazione religiosa sarebbero possedute con difficoltà, da pochi e con mescolanza d'errori. Indi si conclude dai Dottori e dall'Alighieri: la filosofia non dover contrariare la certezza

« Di quella fede che vince ogni errore. »
(*Inf.*, *IV.*)

Or bene, o signori, che i filosofi, a cui non sia comune la fede, non accettino tal criterio, s'intende; ma biasimare in chi ha la fede l'adoperarla come riscontro della ragione, ciò non regge. Di fatto: il criterio esteriore *non dee punto diminuire o sostituire l'intima vigoria de' fatti, de' principj e de' ragionamenti:* in ciò Padri e Dottori sono d'un sentimento; e se n'ha in san Tommaso una prova evidente, giacch' egli, scrivendo la *Somma contro i Gentili*, adoperò sempre in luogo principale non argomenti d'autorità, sì di ragione, dicendo che così va fatto con chi non ancora crede, se no, cadiamo in un assurdo: ma tutt'altro cammino egli fa nella *Somma teologica.* Fermata bene tal condizione, non si può tenere per vero ciò che contraddica un'altra verità. Or bene, la parte naturale del Decalogo e del Vangelo si appresenta vera per tre modi: *primo*, risponde all'evidenza naturale e al senso comune, talchè ci vuole sforzo a negarla; *secondo*, ha formata la civiltà che non si dilata fuori del Cristianesimo; *terzo*, coloro stessi che negano della rivelazione i dommi sovrarrazionali, lodano i razionali.

Vedremo nella futura Lezione metodo e concetto della scienza, secondo san Tommaso e l'Alighieri.

LEZIONE OTTAVA.

SAN TOMMASO E DANTE. METODO E CONCETTO DELLA SCIENZA.

Sommario. — Metodo è ordine speculativo de' nostri pensieri; nè può stare senza considerazione degli oggetti del pensiero, delle condizioni e regole di esso. — Altro è l'ordine diretto de' pensieri, altro il riflesso. — Il riflesso procede dapprima dal confuso al distinto, dall'implicito all'esplicito, dal particolare al generale, da' fatti alle verità pure. — Ma questa, benchè prima, non è unica via: oltre l'ascensiva, v'è la discensiva dal generale al particolare. — Se la prima fa vedere il generale nel particolare, serve la seconda poi a veder la dipendenza delle verità minori dalle maggiori. — Ma le due vie continuamente s'incrociano; ossia, induzione e deduzione reciprocamente s'aiutano. — La deduzione senza induzione o forma principj arbitrarj, o non gli applica con precisione, o gli applica a caso; l'induzione senza deduzione non ha regola nè mostra l'attinenze per cui si va dal noto all'ignoto. — Si mettono tali premesse, giacchè san Tommaso e Dante vengono imputati di seguir solo la via deduttiva. — Questo accuse nacquero dopo la *Riforma* e dopo le mirabili scoperte di Galileo — Ma bisogna distinguere tempo da tempo, scuola da scuola, l'osservazione interna dall'esterna, forma esteriore degli scritti da ordinamento interno de' pensieri. — Quant' a' tempi, si distingua fra san Tommaso e i suoi discepoli; quanto a scuole, fra Tomisti e Scotisti; quanto a l'osservazione interna, questa fu ricca ne' Dottori, come fu povera (scientificamente) l'esterna, nè poteva essere altrimenti perchè non mancava già notizia di metodi induttivi, ma stromenti e opportunità; quanto a forma esteriore, ella può essere diversa dalla interiore, giacchè può dare il risultamento delle meditazioni e disporlo in ordine deduttivo, e ciò si faceva per lo più da' Dottori. — V'era pericolo che l'induzione rimpiattata non fosse esatta, v'era il difetto dell'uniformità; ma v'era il pregio di ben definire i ragionamenti. — E spesso si procede da san Tommaso con libero discorso; cioè nel *corpo degli articoli*, non già *nelle obiezioni e risposte*, dove si teneva l'uso del disputare d'allora. — Si reca le prove che san Tommaso pone di necessità un'analisi o induzione prima (prima rispetto a noi) per giungere a' principj e alle verità universali; poi la deduzione che scende da esse alle verità minori; poi un'analisi posteriore che, verificando i raziocinj, risolve le conseguenze ne' loro principj. — E san Tommaso adoperò tal metodo. — Commentò bene Aristotile nella dottrina logica; lo seguì e lo corresse nella psicologica; nella naturale teologia è maestro sicuro; nella morale e nel diritto naturale non è stato peranche superato. — Questo metodo si riscontra nell'Alighieri, egregio nel descrivere i particolari esterni, ma più gl' interni, e quindi osservatore profondo. Egli stabilisce la necessità dell'induzione per andare dagli effetti alle cause. — Venendo alla nozione della filosofia, san Tommaso la distingue con molta precisione dalla teologia rivelata. — Distingue le verità razionali dalle soprarrazionali; queste che vengono dal solo fonte dell'autorità, quelle dalla ragione, benchè l'autorità ci aiuti a possederle tutti con facilità e senz'errori. — Verità di fede, e verità che sono preamboli alla fede. — Si rileva che per san Tommaso, tutta la natura creata, l'esistenza di Dio e gli attributi di esso manifestati dagli effetti cadono nella comprensione della mente umana, e formano subietto di scienza naturale. — Se dice san Tommaso

con gli altri Dottori che la filosofia è ancella della teologia, ciò significa *ordinamento ad un fine*, non già *dipendenza di principj*. — San Tommaso distinse la filosofia, in logica, in fisica e in metafisica, e in morale. — Tre significati della filosofia: totalità del sapere; universalità delle ragioni prime; filosofia prima o metafisica, che con la teologia rivelata costituisce la sapienza. — Tutto ciò si riscontra in Dante.

Trattai nella Lezione passata, o signori, quali erano per san Tommaso e per Dante il fondamento e i criterj della filosofia; oggi, proseguendo, accennerò prima il metodo loro, poi qual fosse il concetto loro della filosofia. Sono argomenti severi, non agevoli a dire con evidenza e con qualche affabilità; io me ne studierò al possibile, nè lasciarli può chi discorre la storia.

Che cosa è il metodo d' una scienza, o signori? È l'ordine speculativo de' nostri pensieri; nè già l' ordine solo che apparisce negli scritti o nelle parole, ma quello altresì che conduce in segreto la mente alla scoperta e alla dimostrazione della verità. Che se il metodo è, com' ho detto, l' ordine de' nostri pensieri, non può capire il metodo chi non sappia in un tempo, e gli *oggetti* del pensiero, e le *condizioni* del pensiero, e le *regole* di bene adoperarlo. Dalla natura degli obietti dipende l' atto de' nostri pensieri, e dalla natura di quest' atto se ne piglia le regole; come l' ottico dalle proprietà della luce impara l' operazione dell' occhio, e indi trae le leggi dell' ottica, e le applica poi a ben fare i cannocchiali. Dunque la logica non può stare da sè sola, ma le occorre la compagnia di studj ontologici e d' interiori osservazioni.

Premesso ciò, qual è l' ordine de' nostri pensieri? Qui non cerco, o signori, la prima origine delle nozioni fondamentali, problema sì disputato e sì disputabile; sto contento all' ordine riflesso e avvertito delle conoscenze; ciò mi basta perchè il metodo è speculativo, è cosa di riflessione ed è trovato da essa. Or bene, quando noi cominciamo a ripensare i nostri pensieri, miriamo noi forse sceverate là e quasi stacciate le idee generali? gli assiomi della geometria, i principj supremi della filosofia, le regole del ben pensare e del ben fare? o,

benchè sappiamo in confuso che cosa è uomo e che cosa è corpo, sapremmo noi subito dare le loro definizioni, cioè l' idea universale ed esatta? e benchè ci cada sott' occhio la luce e la gravità de' corpi, conosciamo noi forse su quel primo ripensamento le loro leggi? No, signori; è un fatto di comune esperienza, che quando riflettiamo alle nostre cognizioni, le rinveniamo complicate tra loro, e relative agli obietti e a' fatti particolari; le verità universali vi giacciono dentro, ma per modo implicito, non già espresso. Che cosa ci vuole a raffigurarle in modo spiccato ed evidente? Talora si richiede assai poco. E quando? Quando le impariamo da chi ce le insegna. Il giovinetto non saprebbe dire da sè: due cose uguali a una terza son uguali fra loro; glielo dice il geometra suo istitutore, e l' alunno afferra subito la verità di quell' assioma. Quanto mai non ci volle a scoprire le leggi del raziocinio? quanto a scoprire le leggi della prospettiva e dell' attrazione? ma in poco tempo le apprendiamo a scuola. Tuttavia, prima d' insegnarle altrui, molte, le non rivelate, bisognò trovarle; e dopo l' antiche, ogni giorno se ne scopre di nuove. Come mai si scoprono? Qui è il punto; ma non difficile a chiarirsi. Se la riflessione, com' ho detto, riscontra nell' animo le cognizioni particolari, così degli obietti esteriori, come de' fatti interiori; or via, e da essi bisogna principiare con l' osservazione interna od esterna, secondochè si studia la natura spirituale, o la visibile, provando e riprovando, com' era il motto del *Cimento;* e salire di mano in mano, graduatamente, senza lasciare intermedj, alle generalità sempre maggiori. Si forma così la scienza dell' uomo e la scienza del mondo; e dall' uomo e dal mondo si sale alla scienza di Dio.

Ma è forse l'unica via, o signori? Primissima via la è certo; unica no. Interroghiamone i fatti. Vedete, ogni matematico premette gli assiomi e le definizioni, passa poi col ragionamento alle verità più determinate. Comincia ogni logico dalle regole più alte, indi ne trae le minori. Il moralista premette all' esame de' doveri speciali

l' idea generica del bene, della legge e del dovere; il giureconsulto, all' esame de' diritti speciali, l'idea generica del diritto, e va da' diritti più estesi a' minori. Il fisico stesso comincia i suoi trattati dalle proprietà generali de' corpi. Tal fatto così universale indica un' interiore necessità. E, di certo, anche il popolo usa la parola *dunque*, e simili voci da cui è significata la deduzione; ossia la discesa del pensiero da' principj o dalle idee più late a verità più particolari. Se rientro nella mia coscienza, m' accorgo bene che, per sapere con chiarezza di principio e di definizione come nell' uomo ci sia l'*animalità* e la *ragionevolezza*, bisogna osservare i fatti interiori e le loro specie; dalle sensazioni e dagli appetiti sensitivi raccolgo il concetto d' animalità; dall'idee, da' giudizj e da' raziocinj e dagli atti della volontà. il concetto di ragionevolezza; ma parimente m'accorgo che, data quella nozione, ne so trarre un' infinità di conseguenze, com' a dire la spiritualità e immortalità dell'anima, la dignità personale dell' uomo, i suoi diritti, e va' discorrendo.

A che serve, o signori, la prima via? a chiarire e scoprire i fatti e a trovare il generale nel particolare; a che serve la seconda? a scoprire la dipendenza del particolare dal generale. La prima ci fa salire all' ordinamento di ragione; la seconda ce lo spiega dinanzi. Dirò di più: le due vie continuamente s' incrociano. Per bene osservare, per trarre poi dalle diversità e dalle somiglianze de' fatti le specie, i generi, le leggi, le definizioni, i principj, ci soccorrono di mano in mano alcune regole, o confusamente note o già scoperte; or le regole son sempre un che generico, applicato a cose particolari: e, ugualmente, a ben dedurre bisogna esaminare le particolari verità, o proposizioni *minori* nel linguaggio della logica, per bene adattarvi la verità generale o proposizione *maggiore*, e indi trarre l' inferenza. Il metodo primo distingue le diversità e le somiglianze, il particolare e il generale; è il metodo *resolutivo* o distintivo; si dice *analisi* e induzione : il me-

todo secondo ricompone le somiglianze con le diversità, il generale col particolare; è il metodo compositivo o unitivo; si dice *sintesi* e deduzione.

È ben chiaro, o signori, da tali premesse che l'un metodo senza l'altro dà nel falso, o resta incompiuto; la deduzione senza induzione, o forma principj arbitrarj, o non gli applica con precisione, o gli applica a caso; l'induzione senza deduzione non ha regole, nè mostra l'attinenze di ragione per cui si va dal noto all'ignoto, cioè da un principio evidente alla conseguenza.

Mi domanderete voi: A che tale generalità sul metodo, invece d'esporre quello di san Tommaso e dell'Alighieri? Perchè, o signori, s'imputano ambedue di metodo falso. A' tempi di Lutero, egli e i suoi rifiutarono la Scuola e san Tommaso, ma riprovando ancora le scienze e ammettendo solo la fede: poi si lasciò la riprovazione seconda, ma conservando la prima. Inoltre, poichè per opera di Galileo, di Francesco Bacone e del Newton le scienze naturali presero la buona via, ma le scoperte di Galileo vennero nimicate da qualche scolastico, nacque l'idea che gli scolastici tutti avessero *in ogni dottrina* metodi falsi. La principale accusa ecco qual fu: che s'adoperasse da loro la sola deduzione senz'induzione, sintesi senz'analisi, ragionamento deduttivo senza induzione de'fatti; talchè ne nascesse un metodo di premesse *maggiori* arbitrarie o troppo generiche, di premesse *minori* non esaminate o affatto immaginarie, d'illazioni vane perciò quanto le premesse. Che dirà mai di tali accuse lo storico imparziale? Oggi non è tanto difficile a parlare con giustizia, poichè fin di que' tempi Erasmo, il Leibnitz poi, oggi l'Haurean ed altri, ma il Jourdain più di tutti, han giudicato assai bene degli scolastici, di san Tommaso segnatamente. Le preoccupazioni durano ancora; ma cessate o diminuite le cagioni del conflitto, le menti si ricompongono alla verità.

E per conoscerla intera si vuol distinguere tempo da tempo, scuola da scuola; più, osservazione interna da

esterna, e altresì forma esteriore degli scritti da ordinamento interno de' pensieri. Quanto a' tempi e alle scuole, dissi già in altra Lezione che, dopo Duns Scoto, invalse una scolastica, se non falsa sostanzialmente, almeno troppo sottile e volante in astrazioni. Anche i seguaci di san Tommaso (erano la maggior parte), benchè si tenessero alle dottrine più sicure e consentite dalla Cristianità, nè corressero mai a quel fare minuto e stranamente irto ne' concetti e ne' termini, come gli Scotisti, tuttavia s' allontanarono dalla sobrietà e chiarezza di san Tommaso; il cardinal Gaetano (per esempio) commentatore di questo, è più oscuro del suo autore, talchè si diceva: vuoi tu intendere il Gaetano? leggi Tommaso: *si vis intelligere Cajetanum lege Thomam.* Insomma, lo scotismo e gli scolastici minori non vanno confusi punto con sant' Anselmo, con Alessandro d' Hales, con Alberto Magno, con san Bonaventura, con l' Aquinate e con Gersone, come non si confonderebbe con Galileo e col Newton la turba degli sperimentatori.

Quanto all' osservazione, altro è la interiore, altro l' esteriore; perchè, davvero, nè con l' occhiale di Galileo si scopre gli affetti dell' animo, nè con la riflessione interna si scopre i satelliti di Giove. Ora, se all' osservazione interna basta il raccoglimento dentro di noi, all' osservazione esterna no, ma occorre i sensi; nè basta i sensi, ma occorre gli stromenti per avvalorarli; nè basta gli stromenti, ma occorre l' opportunità, cioè che le menti dallo studio interiore si sentano volte all' esteriore. Si può dare pertanto un' età d' uomini periti assai, purchè si sappia il buon metodo dell' osservare interno, nella scienza interiore, non periti, o poco, nella scienza esteriore. E tal è il caso degli scolastici. Si dice falsamente ch' e' non conoscessero l' induzione: già Aristotile, com' altrove notai, la descrisse chiaro negli Analitici posteriori; e la potreste ritrovare in un libro assai raro, nella filosofia del Savonarola. Ma il vizio degli scolastici (e anche talora d' Aristotile) fu, ch' essi, non pazienti nell' osservare i fatti della natura,

tirarono a indovinarli, e si affidarono al ragionamento. Non credevano essi già che il ragionamento a priori bastasse; anzi stabilivano la necessità dell'esperienza, come insegnò Aristotile; ma fecero poi contr' alla regola. Nè sempre diedero in falso; perchè si sa le scoperte di Rogero Bacone, più in là forse (quant' a scoperte) di Francesco Bacone, e si sa gl' indovinamenti d' Alberto Magno; tuttavia la fisica di que' tempi restò fanciulla. Ma non è così dell'osservazione interna; perchè, ad esempio, confessa il Jourdain che san Tommaso nel trattato delle passioni (*pars secunda secundæ Summæ theol.*) superò gli antichi; nè il Cartesio gli si avvicinò. Vedemmo le interiori contemplazioni di san Bonaventura per modo induttivo, e quelle di sant' Anselmo; fu scritta nel medio evo *l' Imitazione di Cristo*, libro che mette in luce i più segreti nascondigli dell' anima. Poi, quell' arte sì acuta del sillogizzare, richiedeva un' attenzione continua, non solo sull' idee ma ben anche sugli atti della ragione. Voi mi chiederete, o signori, perchè non s' applicasse all' esterna le regole dell' osservazione interna. La risposta è facile: già ho detto che occorre stromenti, e questi s' inventano tardi; ma inoltre, a ciò che più preme riflettesi prima; e lo studio dell' anima e di Dio preme più al genere umano che non lo studio de' corpi: utilissimo l' uno e l' altro, ma quello si congiunge più ai più intimi affetti e interessi dell' uomo. Fu dunque naturale che la filosofia precedesse la fisica; e malissimo argomenta chi, conoscendo le ipotesi strane su' cieli, credesse strane del pari le dottrine sulle facoltà dell' anima e su' fatti umani e su Dio.

Si distingua, infine, la forma esteriore degli scritti dall' ordinamento interiore de' pensieri. Per forma degli scritti vo' dire i modi dell' esporre i pensieri; per ordinamento di essi l' operazione interna che ci fa venire a certi giudizj. Or questa può essere alquanto varia da quella; giacchè negli scritti si può dare il risultamento delle meditazioni e disporle in argomenti deduttivi più o meno severi, mentrechè riuscimmo a quel risultamento

per induzione ben fatta; cioè, gli scritti possono tenere la via seconda delle sintesi, presupponendo la prima via interna dell' analisi. Inoltre le argomentazioni, tal quali sorgono in mente, non prendon mai un' unica forma, dacchè l' affetto e l' attenzione e il collegamento dell' idee ci fa badare or all' uno or all' altro aspetto d'una verità, però i Logici stessi notano sì varj modi d' argomentare; ma negli scritti poi o nelle parole si può dare, con atti nuovi di riflessione, il più rigido assettamento a tutt' i raziocinj, cioè il sillogismo. Così facevano appunto gli scolastici; la maniera del dedurre presupponeva l' indurre; i sillogismi unificavano la ricca varietà del pensiero. V' era pericoli in ciò? Sì, pericoli e difetti; giacchè potev' accadere, che l' analisi rimpiattata non foss' esatta; poi, l' uniformità dell' argomento logico stecchiva la natura. Ma v' era pregi? Sì, perchè il ragionamento non divagava, era ben definito. Or se, come in san Tommaso e negli altri maggiori scolastici, il sillogizzare s' univa spesso a un più libero discorso (e si vede in tutto l' andamento della *Somma contro i Gentili* e nel *corpo* degli articoli della *Somma teologica*), e se, inoltre, la espressa deduzione si preparava dall'induzione taciuta, non si può con verità imputare que' valentuomini d' ignorare il metodo buono. Ma perchè mai si prese tal via? Lo dissi già un' altra volta: si prese per la necessità d' oppugnare le sètte, specie gli Arabi, che si valevano di que' modi. Inoltre, noi dobbiamo considerare, non le parole dottrinali usate a que' tempi e che pur discendevano da'Greci (benchè a noi suonino strane), ma il senso loro; e, nell' uso di quelle, san Tommaso e i coetanei furon temperati; trascesero poi gli Scotisti, come nota Gersone.

Consentite, o signori, ch' io vi rechi la prova dell' adoperare che fece san Tommaso, induzione e deduzione, analisi e sintesi, metodo ascensivo da' particolari agli universali, metodo discensivo dagli universali a'particolari. Egli espose qua e là le proprie idee su tale argomento; nè tirerò a indovinarle quando da lui

stesso le potremo ascoltare. Distingue, pertanto, san Tommaso e *principj* e *conseguenze* d'un ragionamento, il *modo* di giungere a que' principj, la *verificazione* d'un ragionamento già fatto. Or ascoltate, di grazia, la precisione de' suoi concetti. I principj, cioè le verità universali, sono, purchè ripensate in modo distinto, le più evidenti e note. Perciò, dice san Tommaso, da que' *principj*, come da verità più note, va il raziocinio alle *conseguenze* che sono men note. Dunque, la ricerca e l' acquisto delle verità minori si fa per via di principj o di verità più semplici ed universali; e questa è sintesi: « *Ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia* (*S. Theol.* 1. *qu.* 79, *a* 1): Il raziocinare umano, secondo la via dell' acquisto o della invenzione, muove da ciò ch' è inteso più semplicemente, e che sono i principj. » E altrove: « *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia* per se nota *applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias* (*q.* 11. *De ver. a.* 1): Il cammino della ragione procedente alla conoscenza dell' ignoto si è questo nell' invenzione, applicare i principj comuni per sè noti alle determinate materie, onde proceda in altre particolari conclusioni, e da esse in altre. » Ecco la deduzione. Ma que' principj come si trovano? le idee universali che reggono il ragionamento deduttivo, come si pescano con la riflessione? Dicono gli odierni: per via d' analisi o d' induzione. E così diceva san Tommaso: ed eccone le parole: « *In scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia* (*I. Eth. lect.* 3): Nella scienza speculativa occorre si proceda con modo risolutorio, risolvendo i composti nei principj semplici. »

E come si fa? per induzione, salendo da' particolari agli universali. Udite san Tommaso: « Doppio è il modo d'acquistare, l'uno per dimostrazione, l'altro per induzione

(*unus quidem per demonstrationem alius autem per inductionem*); differiscono poi questi due modi, perchè la dimostrazione procede dagli universali, l'induzione da' particolari. Se adunque gli universali, da cui procede la dimostrazione, si potesser conoscere senza induzione, seguirebbe, che l'uomo potess'acquistare la scienza di cose onde non ha sentimento. Ma è impossibile contemplare gli universali senz'induzione (*sed impossibile est speculari universalia absque inductione*). E ciò si fa più manifesto nelle sensibili cose, giacchè acquistiamo la notizia universale per l'esperienza circa i sensibili particolari: *circa singularia sensibilia.* » Dunque, o signori, san Tommaso vuole che da'particolari si vada su a'generali, a' principj, alle leggi, all'idee specifiche e generiche, e poi da ciò si deducano le conseguenze. Tutta la qual teorica si governa con l'aforismo che trovammo in Aristotile, cioè altro essere il più noto per sè, altro il più noto a noi: per sè, più noti essere i veri universali che non dipendono da verità superiori, a noi più noti tuttavia i particolari che s'appresentano per via del senso esteriore od interiore. Quindi dal più noto a noi si sale al più noto per sè, che divenendo noto pur esso a noi con l'astrazione ovvero col ripensamento, si fa principio reggitore delle deduzioni. Non basta: san Tommaso ci avvisa che, fatto il ragionamento, dobbiamo verificare se il ragionamento sia preciso. E come? Per via d'un'analisi nuova. Ei parla così: « Il discorso umano va da'principj alle conseguenze; e di nuovo per via del giudizio (cioè per esaminare il già discorso) torna risolvendo a' primi principj co' quali esamina le cose trovate: *et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat.* » (*P.* 1, *q.* 79, *a.* 8.) Talchè, o signori, questo nemico dell'analisi, questo ragionatore a priori stabilisce l'analisi due volte; la prima che ne meni ai principj, la seconda che, distinguendo le conseguenze e la premessa minore, e verificando s'elle son giuste e adeguate ai principj stessi, faccia la riprova del raziocinio, affinchè non cadiamo in errori. Si può affermare, o si-

gnori, con ogni certezza, che non si dà metodo migliore di questo, nè i moderni vogliono nulla di più.

Ma san Tommaso, voi potreste obiettare, per avventura concepì bene il metodo, poi nol mise in atto. Vi rispondo che le sue dottrine principali si distinguono in due parti, connesse fra loro; le teologiche e le filosofali. Lasciamo le teologiche prette, risguardanti le verità misteriose; prendiamo la parte filosofica. Su ciò le dottrine di san Tommaso si distinguono in quattro classi più principali; logiche, psicologiche, di naturale teologia e morali. Nelle logiche, egli commentò bene Aristotile che n'è il maestro; e voi già udiste da me un saggio sul metodo. Nelle psicologiche, o circa le facoltà e natura dell'anima, si tenne ad Aristotile (che ne fu grande osservatore), ma lo corresse in alcune parti non buone, e lo trasse a più perfezione; basta leggere la parte prima della *Somma teologica*, così dove san Tommaso discorre tale subietto direttamente, come dov'egli ne discorre analogicamente rispetto alla Trinità, per capire quant'entrasse ne' segreti dell'animo umano. Nelle dottrine di teologia naturale, convengono tutti (salvo i razionalisti) che san Tommaso è ragionatore chiaro, sicuro, profondo. Per le morali, infine, chi mai non sa che nel trattato delle passioni e in quello del diritto naturale, così pregiato dal Leibnitz, l'osservazione e il ragionamento son di pari eccellenza? Dunque il buon metodo c' lo seppe bene, e bene l'usò. Nè si opponga col Jourdain che l'osservazione rimane velata da forme sillogistiche; perchè già notai come si possa tenere l'un metodo e l'altro; e poi, nel corpo degli articoli il discorso di san Tommaso va spedito da rigidità sillogistica, non così nelle obiezioni e risposte, dove si ebbe a tenere i modi del disputare d'allora.

È molto facile il riscontrare in Dante uguali teoriche sulla deduzione; ma preme più riscontrarvi quelle sull'osservazione e sull'induzione, giacchè in ciò battono l'accuse. Notate, o signori, di grazia: nessuno ignora o nega che Dante non descriva i particolari delle cose con

grand'evidenza: il Tasso lo paragonava in ciò ad Omero; forse il nostro gli è superiore, non dico già in tutto, ma nella pittura dell'animo. Or bene; lasciamo di esaminare se Omero diventasse sì egregio rappresentatore di passioni, ne'lor segni esterni principalmente, per sola virtù d'ingegno o anche per filosofia osservatrice; ma quant'all'Alighieri l'efficacia della osservazione filosofica non si può dissimulare. Che in lui potesse molto la teologia e la filosofia di quel tempo, e che gl'influssi loro si sentano da principio alla fine de' suoi libri, è da non mettere in dubbio. Or via, o signori, se la scienza d'allora svagò gli animi dall'osservazione, come mai un poeta filosofo e teologo riuscì sì fine osservatore? Quel poema scolastico diversifica molto da'poemi indiani, dove i poeti, come i filosofi di là, vanno in remote astrattezze, curando di rado (talvolta lo fanno mirabilmente) la rappresentazione dell'uomo e della natura.

L'Alighieri è acutissimo nell'osservazioni esterne. Ricordatevi, per esempio, com'egli descriva il calare dall'alto sulle spallacce di Gerione (*C. XVII*; *Inf.*), o l'arsenale de' Veneziani (*XXI*; *Inf.*), o quella fiamma che diviene più rovente per l'ombra del corpo di Dante (*Pur.*, *XXVI*), o

« . . . . il punto,
A qual si traggon d'ogni parte i pesi: »
(*Inf.*, *XXXIV.*)

e simili luoghi. Bensì, quel secondo canto del Purgatorio sulle ombre della luna porge argomento del come, mancando gli stromenti a speculare ne'cieli, si ricorresse all'ipotesi. Ma dove l'Alighieri par anche maggiore, si è la descrizione così de' fatti interni, come dell'esterne apparenze di tali fatti. Tacerò i terribili lamenti d'Ugolino, poesia che indovinò proprio la disperazione Rammentate, poi, quel passo dove l'Alighieri, che temeva la caccia de'demonj e voltavasi addietro, dice a Virgilio

« Io gl'immagino sì, che già li sento. »
(*Inf.*, *XXIII.*)

Il correre da un pensiero in un altro e il mutarsi del pensare (quand'uno s'addormenta) in un pensiero confuso, in un vaneggiamento (sì difficile a dire) vedete come lo notò e lo disse l'Alighieri:

« Nuovo pensier dentro da me si mise;
Dal qual più altri nacquero e diversi:
E tanto d'uno in altro vaneggiai,
Che gli occhi per vaghezza ricopersi,
E 'l pensamento in sogno trasmutai. »

(*Pur.*, *XVIII.*)

E altrove:

« E quale è quei che suo dannaggio sogna,
Che sognando desidera sognare. »

(*Inf.*. *XXX.*)

Il maestro Adamo è più assetato dalle immagini dei ruscelletti di Casentino che dalla idropisia. (*Inf.*, *XXX.*) Gli affetti di Dante a rivedere Beatrice nel Paradiso terrestre, i rimproveri sì maternamente severi dell'amata giovinetta, il pentimento di lui sono delicatissima cosa. I segni esteriori delle passioni nel poema sovrabbondano: basterebbero (ed è sì poco a paragone del resto) i diversi atti dell'Ombre allo scorgere in Dante diversissimi atti di vita. Finamente descritto è quel passo dov'il poeta Stazio loda Virgilio a Virgilio stesso non conosciuto; e questi accennò a Dante di tacere:

« Ma non può tutto la virtù che vuole;
Chè riso e pianto son tanto seguaci
Alla passion, da che ciascun si spicca,
Che men segnon voler ne' più veraci.
Io pur sorrisi come l'uom ch'ammicca:
Per che l'ombra si tacque, e riguardommi
Negli occhi, ove 'l sembiante più si ficca. »

(*Pur.*, *XXI.*)

L'Alighieri professa esplicitamente la dottrina, doversi cominciare da' fatti e dall'esperienza, per salire così alle cause dagli effetti. In Ulisse (*Inf.*, *XXVI*) simboleg-

giò chi cerca virtù e conoscenza per via d'osservazione; e poi dice che Virgilio lo conduce in luoghi eterni,

> « . . . , per dar lui esperïenza piena. »
> (*Inf.*, XXVIII.)

E afferma:

> « Da questa istanzia può diliberarti
> Esperïenza, se giammai la pruovi,
> Ch' esser suol fonte a' rivi di vostre arti. »
> (*Par.*, II.)

L'induzione vien significata là dove l'Alighieri stabilisce sì bene, che l'intima natura delle cose, delle forze, delle facoltà non si conosce se non per effetti; talchè si dee muovere da questi. La virtù specifica egli dice,

> « . . . . . sanza operar non è sentita,
> Nè si dimostra ma' che per effetto,
> Come per verdi fronde in pianta vita. »
> (*Par.*, XVIII.)

A sentire que' nostri vecchi così d'accordo nella verità che noi pure ammettiamo, dev'esserne dolce; più dolce molto a ogni anima gentile, che non iscoprirli nel falso e goderne con vanità fredda e sconoscente.

Ho chiarito, adunque, che gli scolastici ponean mente all'ordine speculativo de' pensieri, dal quale proviene il concetto della scienza, ch'è ordine di verità per via di riflessione. Appresero essi la giusta nozione della filosofia? la distinguevano dalla teologia rivelata e dall'altre scienze? Questa è l'altra parte ch'oggi tratterò. Avanti tutto, san Tommaso distingue con sant'Agostino la scienza razionale dalla rivelata; le distingue anzi con molta più precisione. Egli ne tratta più di proposito nella parte 1.ª questione 1ª a. 1, della Somma teologica. Pone il quesito, se oltre le discipline filosofiche (*præter philosophicas disciplinas*) sia necessaria un'altra scienza. Già capite, o signori, da' termini stessi del quesito, che per san Tommaso le discipline filosofiche si dánno,

e che la teologia, cioè quell'altra dottrina, di cui egli cerca, è un'altra cosa, un che diverso, oltre la filosofia: *præter philosophiam*. Sentiamo da lui com'egli sciolga il quesito: « Fu necessario alla salute dell'uomo che si désse una scienza per divina rivelazione oltre le naturali discipline, che s'investigano per la ragione umana (*quæ ratione humana investigantur*). Prima, perchè l'uomo è ordinato a Dio come ad un certo fine ch'eccede la comprensione della ragione.... Il fine poi dev'essere preconosciuto da chi vuole ordinarvi le intenzioni e gli atti. Sicchè fu necessario alla salute dell'uomo, che gli si facesse noto per la rivelazione ciò che supera la sua ragione. Ma ben anche alle cose che circa Dio si possono investigare con la ragione dell'uomo, bisognò che e'fosse istruito per divina rivelazione; perchè la verità circa Dio, investigata dalla ragione, perverrebbe a pochi, dopo gran tempo, con mescolanza di molti errori; dovecchè tutta la salute dell'uomo dipende dalla cognizione della verità ch'è in Dio. » Questo argomento è più anche diffuso nell'altra *Somma contr' i Gentili*. Ecco pertanto i concetti di san Tommaso; la filosofia tanto s'estende, quanto la ragione; avvi un'altra scienza o teologia rivelata, perchè Dio essendo infinito supera la comprensione umana; e la rivelazione poi rende comuni, facili e pure le stesse verità razionali circa Dio; confusamente implicite bensì negl'intelletti, ma, senz'aiuto, pochi sapienti le capirebbero per l'altezza di quelle, con difficile meditazione, con gli errori che vi recano le passioni. La teologia è fonte unico di sapere quant'alle verità arcane; è solo un aiuto quant'alle razionali.

Alla questione seconda poi della prima parte (*a.* 2) prova san Tommaso che l'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile; e, rispondendo a una prima obiezione di chi vuol farne un puro articolo di fede, osserva: « È da dire quant'al primo, che la esistenza di Dio e simili altre verità, che ponn'essere note per naturale ragione, non sono articoli di fede, ma preamboli agli articoli (*sed præambula ad articulos*); perchè (notate

bene, o signori), così la fede presuppone la ragione, come la grazia la natura, e come la perfezione il perfettibile. »

Resta da sapere quali verità e' creda naturali o proporzionate alla ragione. E in ciò pure siam chiari del suo concetto; che si rileva da più testi, ma singolarmente dall'articolo precitato, e dalla quest. 32, parte 1, a. 1, dove si domanda se la Trinità sia conoscibile per naturale ragione. Nell'articolo 2, di detta questione 2 (*p.* 1) stabilisce che l'esistenza di Dio è dimostrabile: « La dimostrazione è doppia: una ch'è per la causa, e si dice *propter quid*, la qual è (*per priora simpliciter*) per ciò che assolutamente in sè stesso vien prima; l'altra è per l'effetto, e si dice dimostrazione *quia*, la qual è per ciò ch'è primo quant'a noi, giacchè qualch'effetto è a noi più noto della sua cagione. » Conclude che Dio, ignoto per sè a noi, si dimostra per gli effetti. Alla qu. 32, poi, a. 1, p. 1, dice: che la ragione naturale non può giungere alla cognizione della Trinità, giacchè Dio è conoscibile dagli effetti, e però non si conosce naturalmente se non in quanto è principio d'ogni cosa; or l'esser principio *è comune* a tutta la Trinità, e non ce ne mostra la *distinzione*. Ebbene, o signori, che si rileva da tali premesse? Questo, che *tutta la natura creata, e l'esistenza di Dio e gli attributi di esso, manifestati dagli effetti*, cadono nella comprensione della mente umana, e formano subietto di scienza naturale; se n'escludono i soli misteri che trapassano il creato e la creazione. Talchè san Tommaso dice alla ragione umana e alla filosofia: ecco innanzi a te l'universo e Dio creatore; è un'immensità, percorrila, è tua. Che vieta mai san Tommaso alla ragione e alla filosofia? *Quel che a ogni modo sappiamo noi tutti che è nascoso: l'intima essenza di Dio:* perchè la mente è finita, e voi ed io sentiamo che il pensiero nostro affatica il pensatore.

Ma qui cade un'obiezione; in san Tommaso e negli altri scolastici si trova che la filosofia o scienza natu-

rale è *ancella* della teologia; dunque, concludono alcuni, san Tommaso e gli altri negavano alla filosofia valore di scienza, perchè la rendevano *serva*. Che mai dimandereste, o signori, a chi lo dicesse? spiegatemi il senso di tale parola; giacchè una proposizione così divisa e metaforica non dice nulla da sè. E dove mai trovare la spiegazione? Risponde il buon senso: ne' libri medesimi, e in quei luoghi dove s' ha tali parole. Così è da fare e così farò; ma certi non lo fanno; e però vien detto e ripetuto e si ripeterà che san Tommaso e gli altri annientavano la filosofia col ridurla in servitù. San Tommaso ne parla all'a. 5, q. 1, p. 1, della Somma teologica; e al c. 1, l. 1, della Somma contro i Gentili. Dice che la teologia rivelata sta su tutte le scienze in dignità; perchè muove da Dio immediatamente, cioè dalla stessa certissima verità, ed ha per obietto immediato Dio ch' è degnissimo di tutti gli obietti. Vedete, o signori, si tratta di dignità. Ma prosegniamo. Spiega, dunque, san Tommaso che come l'architetto si serve dell' arti minori e de' materiali, e la medicina si vale della farmacia, così le scienze superiori si valgono delle inferiori. Per esempio, egli dice: « La prima filosofia si serve di ogni altra scienza per mostrare il suo argomento: *prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum*; e così la teologia si serve di tutte le verità della filosofia, non per necessità ma per maggiore dichiarazione del suo subietto: *ad majorem manifestationem.* » Evidentemente, di che si tratta qui, o signori? Forse che la filosofia non abbia principj proprj? anzi già sappiamo che no. Forse ch' ella non abbia un metodo proprio? e di ciò pure si sa il contrario. Forse ch' ella non abbia un soggetto e proprie dimostrazioni? e poco fa chiarii l'opposto. Di che dunque si tratta? d' un ordine scienziale, quant' alla dignità. Or come il darsi un cert' ordinamento tra le scienze naturali non toglie alle subordinate un essere proprio, così la teologia nol toglie alla filosofia. Anzi ripensate al già detto: la teologia

non forma la filosofia, *se ne vale bensì;* talchè la servitù si riduce a utilità pel fine della teologia. Cioè, o signori? È un ossequio all'umana ragione, anzichè un'ingiuria.

Vediamo, per ultimo, qual sia il concetto della filosofia nella mente di san Tommaso, e com'ei la discerna dall'altre scienze naturali. A capir ciò contentatevi, o signori, che io distingua con san Tommaso tre ordini di cognizioni. Come si ritrae dalla Somma d'Alessandro d'Hales e dalle due Somme di san Tommaso (*a princ.*), essi movevano dalla sentenza, ch'è ufficio del sapiente l'*ordinare;* cioè la sapienza dee considerare l'ordine delle cose, de' concetti e delle operazioni. In questo significato parrebbe che la sapienza, o la filosofia, abbracciasse tutto il sapere. Ma il significato si ristringe; dice san Tommaso, e con lui gli altri, che la sapienza dee ordinare secondo le *cagioni o ragioni altissime,* cioè per gli universali; sicchè distinguevano essi le scienze dall'arti, nel senso che quelle risguardano gli universali e l'ordine loro; le arti risguardano gli ordini più particolari. Indi ponevano tra l'arti la geometria e l'arimmetica. In tal senso la filosofia si distinse da san Tommaso (*Proemio all'Etica*) in logica, speculazione sull'ordinamento de' concetti; in fisica e metafisica, speculazione sull'ordinamento delle cose o corporali o spirituali; e in morale, speculazione sull'ordinamento degli atti umani. Or questa è, o signori, la filosofia intesa da tutti, perchè si riferisce all'ordine universale di Dio, del mondo e dell'uomo, lasciando gli ordini particolari. E di fatto, se voi leggerete, per esempio, la fisica nel Goudin tomista, vedrete ch'ella non iscende a particolarità, ma si tiene a' concetti più universali, com'accade nella cosmologia de' nostri dì. Ma la fisica più si sceverò dalla filosofia dopo il Galilei. Sicchè, v'ho mostrato due ordini di cognizioni: 1° la loro *totalità* e abbraccia ogni scienza e arte; 2° la *universalità* rispett' a' principj dell'essere, del conoscere e dell'operare, e tal è la filosofia. Resta un terzo signi-

ficato: nella filosofia si distinse da san Tommaso la *filosofia prima* o *metafisica*, che discorre quel ch'è universalissimo, cioè *dell' idee contenute in ogni idea*, e *delle proprietà contenute in ogni ente*; come l'unità, la verità e la bontà; e del sommo principio d'ogni essere, d'ogni verità e d'ogni bontà, cioè Dio. Quest'è la metafisica, rispondente all'ontologia odierna e alla teologia naturale; e questa si chiamò sapienza in senso più proprio, perchè s'attiene alle ragioni e cagioni primissime. Però la sapienza in tal senso ebbe due parti: la rivelata o divina, cioè la teologia; e l'umana o razionale, cioè la metafisica.

Tutto questo si rincontra da capo in Dante, e lo spiega. Dissi che san Tommaso discerne la filosofia dalla teologia: e Dante ciò fa in più luoghi ed in tutto il simbolo della Commedia, ma più espressamente in quelle parole sulla carità verso Dio:

« Ed io: Per *filosofici* argomenti,
E per *autorità che quinci* scende,
Cotale amor convien che in me s'imprenti. »
(*Par.*, *XXVI.*)

Quinci, ossia dal cielo, dove l'Alighieri parlava con Giovanni l'Evangelista. Dissi che per san Tommaso la scienza filosofica si stende al *quia*, cioè al creato e alla creazione; e Dante ripete:

« Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer l'infinita via,
Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al *quia*:
Chè se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria. »
(*Par.*, *III.*)

Dissi che la filosofia s'ordinò alla teologia com' a fine supremo; e Dante poneva che Virgilio lo conduce verso il Paradiso, ma non v'entra, perchè *da sè solo* non potè conoscere la vera fede. L'indirizzo di Virgilio,

o della ragione vien simboleggiato con quell'alte parole all'ombre del Purgatorio:

« Voi dite; ed io 'l farò per quella pace,
Che *dietro a' passi di sì fatta guida*
Di mondo in mondo cercar mi si face. »
(*Pur.*, V.)

E tale intendimento si vede fin da' principj del Poema, giacchè Virgilio è mosso da Beatrice al gran viaggio e alla scorta di Dante:

« Io era intra color che son sospesi,
E donna mi chiamò beata e bella,
Tal che di comandare i' la richiesi. »
(*Inf.*, *II.*)

Dissi che l'Aquinate discerne la filosofia, per l'ordine delle cause e ragioni più alte, dall'altre scienze e arti d'ordine minore; e voi nel *Convito* riscontrate ciò; perchè Dante separa il trivio e quadrivio, cioè nel linguaggio di que' tempi la grammatica, la dialettica, la rettorica, l' arimmetica, la musica, la geometria e l'astrologia (*astronomia*) dalle scienze superiori. Dissi la spartizione di esse per san Tommaso; e voi, salvo la logica (compresa già nell'arti come stromento d'ogni scienza), le rinvenite nel *Convito* e nel luogo citato; vo' dire scienza naturale o fisica, metafisica, scienza morale, teologia o scienza divina. (*I*, 14; *Conv.*)

Si vide poi che la sapienza naturale in senso più alto è la metafisica o filosofia prima; e Dante l'afferma dove racconta nel *Convito* che la donna di cui egli s'innamorò (*appresso lo primo amore*) « fu la bellissima e onestissima figlia dello imperatore dell'universo, alla quale Pitagora pose nome Filosofia. » (*C.* 16, *Tratt.* 2.) E questa *filosofia prima, o scienza prima* è più propriamente per lui la metafisica; come s'ha dal cap. 14, Trattato secondo del *Convito* e dal cap. 11, Trattato terzo.

E infine mostrai, che la sapienza prima inchiuse,

tanto la metafisica quanto la teologia rivelata; e però, in Dante, mentre Virgilio rappresenta la fisica e più specialmente la morale, come si scorge alle distinzioni ch' egli fa de' peccati nell' Inferno e nel Purgatorio comprese nella morale, e alle dottrine sulla natura dell' animo comprese allora nella fisica; Beatrice ci rappresenta al contrario la sapienza prima o divina, così la naturale come la rivelata. Però dice Virgilio, nel trattare d' un quesito che in parte è teologico:

« Veramente a così alto sospetto
Non ti fermar, se quella nol ti dice,
Che lume fia tra 'l vero e l' intelletto. »

(*Par.*, *VI.*)

Beatrice nel 2° del Paradiso tratta fisicamente della luna, ma ciò accade perchè ne spiega le macchie (un po' stranamente invero) per la diversa capacità ne' corpi celesti a manifestare la virtù delle intelligenze motrici, subietto metafisico e teologico; però Beatrice nel Paradiso discorre gli attributi di Dio e introduce Dante ai misteri dell' essenza divina.

E come ragionassero su Dio e sull' universo que' nostri maggiori, vedremo in quest' altra Lezione.

LEZIONE NONA.

SEGUE SAN TOMMASO E DANTE. UNIVERSALI, DIO, L' UNIVERSO.

SOMMARIO. — San Tommaso comincia dall'osservazione e dall'induzione; vuole che proceda l'esame delle nostre facoltà, non dubitativo, ma verificativo. — Esamina le operazioni del senso e l'operazioni dell'intelletto; e così per lui, come per Dante, l'errore cade ognora ne' giudizj. — San Tommaso pone le principali cagioni degli errori nel farsi menare *dall' apparenza*; e così Dante. — Con queste regole e col metodo induttivo si cercavano gli *universali*. — Questi si riducono per san Tommaso agl' *intelligibili sommi*, cioè alle idee più astratte, a Dio e allo sostanze separate o angeliche. — Gl' intelligibili sommi più astratti non sono i predicati specifici o generici delle cose, ma i predicati trascendenti, che superano, cioè, ogni specie o genere, e che convengono *realmente* ad ogni ente. — Quindi la metafisica parla di tutte le cose, ma solo in quant' esse partecipano la ragione dell'ente. — Idea suprema dell'essere, che cade primo nell'apprensione; però, com'universale, non è generico. — Da quell' idea nascono i primi principj della ragione. — Com' esattamente significhi san Tommaso la causalità, evitando il circolo apparente che v' ha in dire: ogni effetto ha la sua causa. — Queste notizie prime non han bisogno di dimostrazioni. — Universali proprietà dell'essere, unità, verità, bontà; le quali per altro nulla aggiungono all'ente, ma non sono espresse dal nome solo di ente. — Ogni ente se si risguarda in sè è *uno*, però distinto da ogni altro; se si risguarda in relazione con l'intelletto è *vero*, se in relazione con la volontà è *buono*. — Queste dottrine governano la filosofia di san Tommaso e de' Dottori, e spiegano concetti e vocaboli ora disusati. — L'*essere* è l'atto dell' *essenza*; può distinguersi da essa, e abbiamo le cose finite; può non distinguersi da essa, e abbiamo Dio. — Ogni essenza è una *in sè* e si distingue da ogni altra. — L'essenze si distinguono per gradi, come i numeri. — Se l'*essenza* s' effettua o prende l'*essere* in una realtà moltiplice, cioè nella materia, accade che l'essenza non viene all'atto in una sola unità, ma si partecipa da più unità, cioè da più individui; ma se un' essenza viene all'atto in sè stessa, allora ell'è *una realmente*, l'individuo stesso è specie, come l'angelo. — L'ente poi che ha in sè ogni grado di perfezione, supera ogn' individualità, ogni genere ed ogni specie. — Questa è la famosa teorica dell' individuazione. — La qual teorica si collega con le dottrine sulla materia e sulla forma. — Forme sostanziali son le specie o essenze; forme corporali, miste, pure. — Materia è *ogni* potenza che si determina; però è *fisica, logica, metafisica*. — Veduto quel che s' intende per essere e per essenza e per la sua unità, s' esamina le dottrine sulla verità e sulla bontà. - La teorica degli universali ha due termini, l'ente per essenza, l'ente per partecipazione. — Dimostrazioni dell'esistenza di Dio. — Come la dottrina di san Tommaso non contraddica la *dimostrazione* di sant' Anselmo, giacchè san Tommaso nega solamente che l'esistenza di Dio sia *indimostrabile* — Dio si conosce per via di *remozione* e per via d'*eccesso*. — L'attualità pura di Dio è il concetto che regge ogni dimostrazione degli attributi. Dio è semplice. — È perfettissimo. — Ogni cosa ne rende qualche somiglianza, ma egli non è simile a nessuna cosa. — Dio è bene sommo. — È infinito assolutamente; come s' intenda l'infinità in senso non assoluto. — Com' egli sia in tutte le cose; e questa sua presenza, se intendasi bene, esclude errori gravissimi. — Dio non ha tempo. — È uno, perchè *ciò onde una cosa è singolare, non è comunicabile*. — Scienza di Dio non simile all' umana. — Vita suprema di Dio; e che cosa sia la vita. — Volontà necessaria e volontà libera di Dio. — Giustizia e misericordia. — Provvi-

denza che non toglie la causalità delle cose, nè la libertà dell'uomo. — Tutto ciò che non è Dio, è creato da Dio; anche la materia; Dio solo può creare. — Dio governa le cose; le conserva in modo diretto. — Le cose furon create disuguali perchè con la molliplice varietà rappresentassero la infinità di Dio e con l'ordine loro l'unità.

Mostrai nella passata Lezione, che il metodo di san Tommaso e di Dante è composto d'induzione e di deduzione; e mostrai inoltre ch'essi ponevano l'ufficio della sapienza nell'*ordinare;* talchè la filosofia è scienza che ordina i pensieri secondo le più alte ragioni in universale; la metafisica, poi, tra le scienze filosofiche tiene la cima, perchè risguarda i principj primi, o, come dicevano gli antichi, le cause altissime, *causas altissimas.* Dipendono da essa, per san Tommaso, la scienza sull'ordine delle cose o fisica; la scienza sull'ordine dei concetti o logica; la scienza sull'ordine de' costumi o morale. Tal nozione della filosofia si riscontra con la nozione che n'ebbero gli antichi e sant'Agostino, e che si conserva oggidì. Ora è da passare alle teoriche speciali della filosofia.

San Tommaso, come chiarii, si preparò all'ordine della deduzione per mezzo della osservazione, dell'analisi e dell'induzione; la metafisica veniva infine; l'analisi de' commenti sopr' Aristotile è in gran parte il cammino ascensivo per cui va san Tommaso all'alte speculazioni di Dio, da cui ritorna in giù a illustrarne l'universo e l'uomo. Le deduzioni filosofiche della Somma contro i Gentili e dell'altra Somma, presuppongono i commenti alla logica, alla fisica, alla metafisica. Per esempio, l'esame delle nostre facoltà, non già dubitativo, ma verificativo, san Tommaso lo dà per necessario ad ogni altra scienza (*in phys. c.* 1); e però esclude a un tempo, così la critica esagerata degli scettici, come la cieca fidanza de' dommatici. Esamina le operazioni del senso e quelle dell'intelletto. Nel senso, egli dice, non è la verità per modo che il senso conosca la verità come tale, ma in quanto apprende le sensibili cose com'elle sono; e se non le apprende talquali, c'è falsità. Ora, gli obietti sensibili son di tre specie;

i proprj come i colori all' occhio, i suoni all' orecchio; i comuni a più sensi come la figura e la grandezza; i sensibili accidentalmente, come se io vedo un uomo, non vedo già l'uomo in sè, ma quell' aspetto colorato, a cui accade d'esser uomo. Quant' agli obietti proprj il senso non s'inganna, salvo il caso d'organi mal disposti; però le cose dolci paiono amare agl' infermi. Ma ne' sensibili comuni o accidentali, il senso dà occasione d'inganno, perchè non si riferisce a loro direttamente; così quant' alla grandezza, mi può ingannare il giudizio di cosa lontana; e un dipinto può sembrarmi a un tratto persona viva. Così pure l' intelletto non si può ingannare ne' concetti semplici delle cose, come l' idea del circolo, dell' uomo, del corpo e simili; che son oggetti suoi proprj (*simplices quidditates*); ma s'inganna nel giudicare ossia nel comporre i concetti tra loro o nel dividerli, come attribuendo all' uomo divine proprietà o negandogli la ragione; il che però accade, quando, nel definire, o rechiamo la definizione d' una cosa ad un' altra o le mescoliamo: *In componendo vel dividendo.... per accidens, in quantum compositio intellectus admiscetur.* (*S. Theol. p. I, qu.* 17, *a.* 1, 2, 3.)

Così Dante, mirando le sculture del Purgatorio nel cerchio della Superbia, e dove si rappresentavano cori e incensi, distingue gli oggetti proprj e accidentali del senso:

« Dinanzi parea gente; e tutta quanta,
Partita in sette cori, a' duo miei sensi
Faceva dir l'un No, l'altro Sì canta.
Similemente al fummo degl'incensi,
Che v'era imaginato, e gli occhi e 'l naso
Ed al sì ed al no discordi fensi. »

(*Pur.*, X.)

Egli, nel Paradiso terrestre sulla vetta del monte, mira di lontano un fulgore, e dice:

« Poco più oltre, sett' alberi d'òro
Falsava nel parere il lungo tratto
Del mezzo, ch'era ancor tra noi e loro:

Ma quando io fui sì presso di lor fatto,
Che l'obbietto comun, che 'l senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto,
La virtù, ch'a ragion discorso ammanna,
Sì com'egli eran candelabri apprese,
E nelle voci del cantare Osanna. »

(*Par.*, XXIX.)

L'errore, dunque, cade soltanto ne' giudizj; e indi san Tommaso vede la principal cagione d'ogni errore in lasciarsi menare dall'apparenze a lievità di consensi, a non sospendere il giudizio finchè non siamo chiari o per osservazione di fatti, o per evidenza di principj, o per autorità indubitabile (*Jourdain*).

Dante inculca ciò più volte; ed esclama:

« Siate, Cristiani, a muovervi più gravi;
Non siate come penna ad ogni vento; »

(*Par.*, V.)

e più appresso:

« Voi non andate giù per un sentiero
Filosofando; tanto vi trasporta
L'amor dell'*apparenza*, e 'l suo pensiero.

(*Par.*, XXIX.)

Con queste regole e col metodo distintivo o d'osservazione, si saliva su agli universali com'appunto mostrai che fece Agostino; e per quelli si ritessèva la scienza. Gli universali primi, che son ragioni e cagioni di tutto, si riducono, dice san Tommaso, agl' *intelligibili sommi*, cioè alle *idee più astratte*, a *Dio* e alle *sostanze separate* o *angeliche;* e quest'è il subietto della metafisica che però giunge a toccare la teologia rivelata: *theologiam pertingit.* (*D. Thoma.* 1, *lect. met.*)

Cominciamo dagl' *intelligibili sommi più astratti.* Che mai son essi? Non i predicati specifici o generici, come razionale, animale, corpo esteso, colorato; ma i predicati trascendenti, che superano qualsisia specie e genere. Perchè li superano? perchè si comprendono in ogni

predicato e convengono quindi agl'individui, alle specie, a' generi, alle sostanze, agli accidenti, all'ente creato ed all'increato (*D. Th.* 1, *met. lect.* 2); ossia l'*ente*, l'*uno*, il *vero*, il *buono*: *scilicet ens, unum, verum, bonum.*

Il metafisico, dice san Tommaso con Aristotile, parla d'ogni ente secondo i predicati che gli convengono *realmente* in universale. (*Met.* 1, *lect.* 4.) Non parla di questo e di quell'ente, come dell'uomo e dell'animale, ma di tutte le cose in quanto esse partecipano la ragione d'ente: *secundum quod participant communem entis rationem.* (*Op.* 70, *qu.* 5, *a.* 4, *ad* 6.)

Idea principale si è quella d'essere, che primo cade nell'apprensione, e s'inchiude in tutti i concetti: *Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus conceptus includitur in omnibus quæcumque intellectus apprehendit.* (*S. Theol. P. I, II, qu.* 94, *a.* 2.) E Dante:

> « Vostra apprensiva da esser verace
> Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega.
> (*Pur.*, *XVIII.*)

Tutto ciò che apprendiamo, s'apprende in quant'esso è; e però il concetto d'entità non è generico ma universale. Di fatto, all'idea di genere s'aggiunge una differenza estranea; com'all'idea d'animale s'aggiunge la razionalità nella definizione d'uomo; e la razionalità è un che diverso dall'animalità, e aggiunto ad essa; invece, tutto ciò che noi concepiamo, si concepisce com'ente e non è diverso dall'ente: *Quod enti nihil potest addi quasi extraneum, per modum quo differentia additur generi, quia quælibet natura essentialiter est ens.* (*Qu.* 1, *De ver. a.* 1.) Indi nascono i primi principj; evidenti perchè semplici e universali; come l'assioma di contraddizione *quodlibet est vel non est* (notate, o signori, questo principio è significato anche dal popolo; *tal cosa o è o non è*, quantunque e' non dica universalmente; *ogni cosa* o è o non è, *quodlibet*); oppure *è impossibile insieme affermare e negare lo stesso: impos-*

sibile est simul idem affirmare et negare. (*D. Thoma.* 1. *met. lect.* 2.) Sentite come significhi san Tommaso il principio di causalità, evitando il circolo apparente che sta nel dire: *ogni effetto ha la sua causa*; egli dice: *Quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est:* ciò che non è, non comincia se non da qualcosa che sia. (*S. Theol. p.* 1, *q.* 3, *a.* 3, *c.*) Egli così traduce il vero senso dell'*ex nihilo nihil fit*, vero in sè, ma interpretato sì male dagli antichi. Da tali principj, o *confusamente* o distintamente, in modo diretto o riflesso, popolare o scienziale, vien governato il nostro ragionare; e noi li crediamo, cioè li conosciamo veri, anche negandoli con la riflessione come fa lo scettico. Dante li chiama le prime notizie:

« Però, là onde venga lo intelletto
Delle prime notizie, ... »
(*Par., XVIII.*)

e altresì li chiama il primo vero, noto per sè, non bisognoso di dimostrazione:

« . . . . fia per sè noto,
A guisa del ver primo, che l'uom crede. »
(*Par., II.*)

E altrove fa vedere come s'applica il principio di contraddizione a'ragionamenti:

« Ch'assolver non si può chi non si pente;
Nè pentere e volere insieme puossi,
Per la contradizion, che nol consente.
(*Inf., XXVII.*)

Nel libro *De monarchia*, poi, dice: Ogni verità che non è principio, per la verità d'altro principio si fa manifesto: *Omnis veritas quæ non est principium, ex veritate alicujus principii fit manifesta.* (*Mon., I.*)

Fermata nell'ordinamento de' concetti la sovranità dell'essere, san Tommaso vi scopre le *universali proprietà*, che appartengono a tutto ciò ch'esiste. Come il numero, dice san Tommaso, ha le proprie passioni, o attributi necessarj, per esempio, il superfluo, l'eguale,

il commensurato e simili, così l'ente ha certe sue proprietà o passioni. (*Met.* 4, *lect.* 4.) I modi poi di ciò ch'è (o dell' entità) non gli aggiungono nulla realmente, perchè ogni modo o proprietà *è; ma non sono espressi dal nome solo d' ente*, o che tali modi sieno speciali, come la razionalità, o che seguitino da ogni entità, come le proprietà universali. (*Qu.* 1. *De verit. a.* 1, *c.*) Nel *gran mare dell' essere* come lo dice l' Alighieri, quali son dunque le universali proprietà? Ogni ente si può considerare, così san Tommaso: (*qu.* 1. *De ver. a.* 1, *c*) o quanto a sè, o quanto ad altro: *in ordine ad se vel in ordine ad aliud.* Risguardato in sè, ogni ente è una cosa (*res*), vale a dire ha un' essenza o natura o quiddità: *id quod res est.* Per esempio, nell' uomo si può considerare l' essenza di lui, cioè l' animalità sua e razionalità. Ciascuna cosa poi nell'essenza sua è indivisa; chè se togli un lato al triangolo, e' non è più triangolo, o se togli all' albero una parte essenziale, e' non è più albero. In ogni ente, perciò, avvi unità o di semplice sostanza o di composizione. Risguardata ogni cosa, rispetto all' altre cose, *est aliquid*, è un alcun che distinto da ogni altra cosa. In relazione poi dell' intelletto, ogni ente è vero, e in relazione alla volontà o all' appetito, è buono. Ogni ente adunque o si considera come un' essenza *unica* e distinta da ogni altra, o come *vera* e *buona*. (*S. Theol. p.* 1, *qu.* 5, *a.* 1, 2, 3, *qu.* 11, *a.* 1, 2, *qu.* 16, *a.* 1.)

Queste idee, o signori, governano tutta la filosofia di san Tommaso, e ne spiegano le poche parole dottrinali non più in uso fra noi.

Ho detto che ogni ente si considera come un'essenza, indivisa quant' a sè, e distinta da ogni altra. Ora, l'essere paragonato all' essenza, è l' atto di questa. Che vo' dire, o signori? nè si tratta poi di nozioni troppo difficili, benchè molto universali ed astratte. L' essenza d' una cosa sta in ciò per cui ella si definisce; l' essenza d' un triangolo, ad esempio, sta ne' tre lati che serrano la superficie. Or voi potete considerare in mente l' essenza d' un triangolo, senzachè un triangolo esista. Fate

un triangolo reale; ecco, egli esiste; esiste tal quale come l'avevate nel pensiero, una superficie chiusa da tre linee rette. L'essenza del triangolo dunque poteva esistere; e voi l'avete fatta passare dalla potenza all'atto. L'*esistenza* di quel triangolo è l'atto, o la realtà di quella tal cosa ch'avanti era in potenza. Sicchè l'essenza d'una cosa può distinguersi dall'esser di lei, prima ch'ella esista. Un triangolo, un uomo, un animale, può esistere o no. Ma ideiamo tal cosa che non possa non essere, in cui la realtà sia necessaria, inchiusa, cioè, nell'essenza di lei come l'idea de' tre angoli in un triangolo; allora, o signori, direte di tal cosa che l'essere e l'essenza le sono identici affatto.

Andiamo più oltre. Ogni essenza è una in sè, e si distingue da ogni altra; l'uomo dall'animale non ragionevole, la pianta dall'animale, il triangolo dal quadrato. Or bene; quando l'essenza prende l'essere, o si concepisce in atto d'esistere, l'unità sua è la sua individualità; cioè un che individuo, indiviso: *individuum, indivisum*. Quel triangolo che avete fatto, quest'uomo, quel fiore son un che, unico in sè stesso, che si discerne da tutte le cose, raccolto in sè, un individuo. Nella natura o essenza delle cose si può considerare un divario come ne' numeri dell'arimmetica; l'uno si distingue dall'altro, perchè, dice Aristotile, si leva o s'aggiunge un'unità; per esempio, il quadrato si distingue dal triangolo, perchè d'un lato più; l'uomo dall'animale, perchè ha più la razionalità. Ciò che s'aggiunge o si leva è una perfezione o un grado essenziale dell'essere; questi gradi dell'essere si dicon le specie; come la specie umana, le specie de' numeri, delle figure, degli animali e va' discorrendo.

Or pensate, o signori, che alcuna di queste specie o essenze prenda l'essere o s'effettui in una realtà moltiplice, quantitativa, capace di parti com'è la materia, che cos'accade? Accade che quella specie o quel grado d'essere non viene totalmente all'atto in una sola unità, ma si partecipa da più unità, da più enti separati tra

loro; tutti d' un' unica specie o natura, ma distinti per accidentali differenze. Così la specie umana si distingue negl' individui non per la natura, ma per varietà di più o di meno nelle perfezioni medesime. Ne' casi predetti abbiamo la specie che non s' individua *da sè sola*, ma s' individua in più enti, diversi accidentalmente. Allora il *supposito* (così gli scolastici) o individuo, si distingue dalle specie; l' umanità dal tale e tal uomo. Se al contrario si pensi, che un grado d' essere, una specie, o un' essenza, non s' individui mica in una *realtà moltiplice come la materia*, bensì venga all' atto *in sè stessa*, o nella sua semplice unità; allora che mai accade, o signori? Allora *individuo* e *specie* sono un' unica cosa; ogn' individuo è una specie da sè, un grado essenziale di perfezione distinto da ogni altro; *la specie allora non ha individui, è l' individuo*. Così, le intelligenze pure, non unite alla materia, gli angeli vo' dire, son ciascuno una specie da sè, perchè ciascuno ha essenziali perfezioni sue proprie: son simiglianti nel genere, cioè nell' intendere, son dissomiglianti nella specie o nel *grado* dell' essere. Per ultimo, pensate un ente che nell' essenza propria contenga *ogni grado* di perfezione: in lui non s' identifica più soltanto l' essenza e l' individualità o unità propria, ma egli è sopra ogni genere ed ogni specie ed ogn' individualità. Questa, o signori, è la famosa teorica dell' individuazione; teorica sostanziale a ogni dottrina di san Tommaso, e che il Jourdain (*Filosofia di san Tommaso d' Aquino*) ha creduto non coordinata e accidentale; perchè glien' è sfuggito l' intendimento, quantunque e' sia un egregio espositore.

Ciò collegasi alle dottrine sulla *materia* e sulla *forma*. I Greci, com' altrove notai, considerando che le conformazioni esterne della materia son ciò perchè questa da noi si distingue in varj corpi, e che la materia è capace di passare da una forma in un' altra; metaforicamente dissero *forma tutto ciò che costituisce la natura d' un ente*, come l' anima costituisce la natura dell' animale. E poichè, se la materia prende forma di trian-

golo, o se diviene animata, già era in potenza a ciò, e pass' all' atto, perciò dissero i Greci, che la materia è la potenza. e che la forma è l' atto, cioè l' attività o la forza in sè, come l' anima, se si tratta di forme sostanziali, termine d' attività o di forza e d' atto se si tratta di forme accidentali come la figura. Gli scolastici, accettato tale linguaggio, chiamarono forme sostanziali le specie o essenze; forme corporee, quelle che derivano dalla sola potenza della materia; forme miste, le sostanze non materiali, ma congiunte a un corpo, come l' anima umana; forme pure, gli spiriti separati, come gli angeli e Dio. Le quali dottrine voi le ritrovate nell' Alighieri, dov' egli dice:

« Ogni forma sustanzïal, che setta
È da materia, ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in sè colletta. »

(*Par.*, *XVIII.*)

E più a lungo là dove dice:

« Forma e materia congiunte e purette
Usciro ad esser che non avea fallo,
Come d' arco tricorde tre saette,
. . . .
. . . . quelle furon cima
Nel mondo in che puro atto fu produtto.
Pura potenzia tenne la parte ima;
Nel mezzo strinse potenzia con atto. »

(*Par.*, *XXIX.*)

Gli scolastici chiamaron materia ogni potenza che si determina; e così v' ebbe la materia *fisica* o de' corpi; la *logica*, o i generi determinati nelle specie; la *metafisica*, cioè le potenze intellettuali che passano all' atto. Vedete, o signori, il linguaggio degli scolastici e de' Greci è insolito a noi, nè utile a rinnovarsi, ma non è strano ne' suoi significati.

Notato quel ch' è l'essenza d' un ente, non divisa in sè e distinta da ogni altra e però unica, accenniamo le altre due proprietà, cioè la verità e la bontà.

Ogni ente è capace di esser inteso da qualche intelletto, perchè l'intelletto ha per oggetto ciò ch'è; intendere è aver notizia di qualcosa. Talchè Dante dice nel Convito che speculare la verità è l'ultima perfezione nostra. (*Cap.* 13. *Trattato secondo.*) La proprietà ch'è nell'ente d'essere inteso, o la sua intelligibilità, dicesi verità: *Veritas quæ est in ipsa re nihil est aliud quam veritas intellectui adæquata.* (*D. Thomæ*, *qu.* 1. *De ver. a.* 4.) Sicchè, se l'intelletto apprende la cosa qual è, intende la verità, e questa è una equazione o proporzione giusta tra l'intelletto e la cosa: *Adæquatio rei ad intellectum.* (*S. Theol. P.* 1, *qu.* 16, *a.* 1.) Voi potete pensare, o signori, che tal equazione avvenga in due modi: o perchè la cosa si presenti all'intelletto che l'apprende; allora la cosa è misura dell'intendimento: o perchè l'intendimento faccia una cosa secondo il proprio concetto, come l'architetto edifica un palagio; e allora l'intendimento è misura della cosa. (*Ivi.*) Nel primo caso l'*idea* o il concetto della cosa (*species, ratio, forma*) è il principio di cognizione, è ciò per cui la conosciamo; nel secondo caso è l'esemplare. (*P.* 1, *qu.* 15, *a.* 1. *c.*) È manifesto, che le cose intelligibili non eterne ebbero tal proprietà da un intelletto in cui eterna è la verità e ch'è la misura di tutti gli enti, come l'artefice ha l'esemplare del suo artificio: *Vera et necessaria sunt æterna quia sunt in intellectu æterno.* (*P.* 1, *qu.* 10, *a.* 3 *ad* 3 e *qu.* 1. *De ver. a.* 5 e *passim.*) Ecco, o signori, gli universali *ante rem,* cioè in Dio; gli universali *in re,* cioè la natura delle cose: *veritas rerum creatarum est forma intrinseca realiter in ipsis rebus reperta* (*qu.* 1. *De ver. a.* 4); gli universali *post rem,* ossia i concetti della mente che apprende l'essenza specifica degli enti.

Se tutte le cose son vere, son anche buone, cioè appetibili. Qui la bontà non è in concetto morale, come voleva lo Spinoza, ma nel concetto biblico: *E vide Dio che tutte le cose da lui fatte son molto buone* (*Gen.*), cioè perfette nell'esser loro, però amabili (*P.* 1, *q.* 5, *a.* 1); come dice l'Alighieri nel Convito: « Ogni bontà propria

di una cosa è amabile in quella e quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile. » (*Trattato primo. cap.* 12.) Ogni cosa, nella sua specie, è perfetta in quant' ha ciò che le conviene: *Bonum importat quandam perfectionem, et utimur large nomine perfectionis, secundumquod in se comprehendit rationem convenientiæ.* (*Qu.* 2. *de malo a.* 4.) È manifesto che la bontà delle cose non eterne, o si considera com'oggetto che trae a sè l'appetito di chi lo conosce, o si considera com' effettuazione di bontà, cioè per un artefice che fa cosa perfetta secondo la sua perfezione interiore. Talchè le cose non eterne traggon principio dalla bontà ch'è fonte e misura d'ogni bene.

La teorica degli universali, pertanto, ha questi due termini; l'ente ch'è per essenza e ch'è la stessa verità e bontà; l'ente per partecipazione: ossia, dice san Tommaso, qualunque creatura si denomina buona ed ente per similitudine della bontà ed entità divina, similitudine inerente ad ogni cosa: *quamlibet creaturam denominari bonam et ens similitudine bonitatis et entitatis divinæ sibi inherente.* (*P.* 1, *q.* 6, *a.* 4.)

Segue perciò la teologia naturale, che dimostra l'esistenza di Dio; e co' principj già spiegati ne indaga gli attributi. Nelle quali dimostrazioni san Tommaso va sì ordinatamente, che gli esercitati a meditare vi sentono com'una musica intellettuale: perchè l'ordinamento è armonia, come insegnò Pitagora. L'Alighieri, o pensatamente, o con alto istinto di poeta, ben fece seguire a' detti di Tommaso su in cielo il suono di quelle note e i moti di quelle danze che si rispondono l'une all'altre com' idea a idea. La gloriosa corona de' Dottori, rendeva *voce a voce* con melodia di paradiso: come

« . . . . orologio, che ne chiami
Nell'ora che la sposa di Dio surge
A mattinar lo sposo perchè l'ami,
Che l'una parte l'altra tira ed urge,
Tin tin sonando con sì dolce nota,
Che 'l ben disposto spirto d'amor turge. »

(*Par.*, X.)

Terrò dietro al santo Dottore, abbreviando, e quasi mi varrò delle sue parole. Dio è, e si dimostra dagli effetti, come insegna anche Dante:

« State contenti, umana gente, al *quia*. »
(*Par., III.*)

Si dimostra col moto; perchè vediamo che qualcosa si muove, cioè passa dalla potenza all'atto; e poichè la cosa che è in potenza non può, come tale, passar da sè all'atto, ci vuole un motore; nè potendosi di motore in motore andare all'infinito, ci vuole un motore primo che non passi dalla potenza all'atto, ma ch'è atto essenziale o puro, e che tutti chiamano Dio. Si dimostra poi per le cause efficienti, le quali, poichè ordinate, l'ultima suppone la media, e questa la prima ch'è Dio. Si dimostra col possibile e col necessario; ossia con le cose che si generano e corrompono e con le incorruttibili. La cosa corruttibile può non essere; e ciò che può non essere. talvolta non fu; se no, sarebbe necessaria. Dunque dalle corruttibili si suppone un che necessario che le fec'essere. Il necessario poi, cioè l'incorruttibile. o è necessario da sè, o è necessario da un'altra causa. Se da un'altra, e questa da un'altra, non si può andare all'infinito, e avvi un che necessario da sè stesso ch'è Dio. E ne' gradi delle cose vediamo un più o un meno di perfezione; ma il più e il meno si dice in confronto dell'ottimo; or l'ottimo universale è causa di tutte le perfezioni determinate; e tal causa è Dio. Infine e' si dimostra dall'ordine dell'universo che richiede un ordinatore. (*P.* 1, *qu.* 2, *a.* 3, *c.*) Alcuni han creduto che san Tommaso confuti nelle due *Somme* la dimostrazione di sant'Anselmo (già recata da me), senza nominarlo in esse; bensì lo nomina nella questione del *Verbo.* Certo è per altro, attendetemi di grazia, che san Tommaso confuta lì chi afferma noto *per sè e quanto a noi* la esistenza di Dio, come si ha ne' primi principj: *in primis demonstrationum principiis*; vale a dire confuta chi dice non *dimostrabile*, ma evidentissima per modo

immediato la proposizione *Dio è*. Or bene, sant' Anselmo non dice mai questo; anzi e' vuol dare una dimostrazione, facendo vedere che come non si può aver l' idea d'uomo senz'ammetterlo animale, così non si può ammettere l' idea di Dio senz'ammetterlo esistente. Sant' Anselmo, dunque, poneva la proposizione come nota *in sè*, ma non *rispetto a noi*, e che diviene tale dimostrando come l'esistenza è inchiusa nel *concetto di Dio*, a quel modo che nel concetto dell'uomo è inchiuso il concetto d' animale. Tal dottrina non è repugnante a san Tommaso, anzi gli è conforme, qualunque poi fosse l' intenzione di lui rispetto a sant' Anselmo. L'intenzione di san Tommaso è chiara quanto alla cosa; egli confuta e chi fa dell'esistenza di Dio una verità di sola fede (*p.* 1, *qu.* 2, *a.* 2, *ad* 1), e chi lo pone d'evidenza immediata come i mistici d'allora e d'ogni tempo (*ivi*, *a.* 1, *c.* e *ad.* 1); confuta l'abuso che si fece di quella dimostrazione, rinnovato a' dì nostri. Padri e Dottori non possono menar buono che la esistenza di Dio sia un che d'immediata evidenza: ciò contraddirebbe alla dottrina rivelata e razionale ad un tempo, che le cose invisibili di Dio si conoscono dalle invisibili, cioè dall'opere sue (*ad Rom. D. Paul.*); e all'altra che noi *contempliamo* l'eterne cose quaggiù *senza vederle: non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur.* (*Ad Corint. Epist.* 2, *cap.* 4, *v.* 18.) Per un certo senso ha dell' assiomatico l'esistenza di Dio, perchè, cioè, si contiene confusamente nell' idee universali d' essere, di verità, di bontà, comuni ad ogni uomo; l'istruzione religiosa poi e il raziocinio trae fuori tal notizia in modo distinto. (*P.* 1, *qu.* 2, *a.* 1, *ad* 1.)

Or qual è la natura di Dio? poichè Dio non si vede ma si conosce dagli effetti, s' ha il concetto di lui e rimovendone ogni difetto (*per remotionem*), e pensandone le perfezioni come infinite (*per excessum*). Dice l' Alighieri nel *Convito:* « Ond' è da sapere che di tutte quelle cose che l' intelletto nostro vincono sì che non si può vedere quello che sono, convenevolissimo è trattare per

li loro effetti; onde di Dio..... potemo avere qualche conoscenza. » (*Tratt.* 3, *cap.* 8.) Si rimuove da lui tutto ciò che non gli conviene, la composizione, ogn'imperfezione, la finità, la mutabilità, la moltiplicità: e il concetto, che regge ogni dimostrazione, è l'attualità pura dell'ente per la conosciuta causalità universale. Dio è semplice. Non è corpo, perch'è motore primo, e il corpo non è attività pura; non è forma e materia, perchè non è in potenza, ma in atto supremo; non è sostanza e accidente, perchè l'accidente esce dalla potenza all'atto; non è composto di natura e di *supposito* o non è un individuo, perchè in Dio la natura è da sè, non già nella materia; nè egli si compone d'essere e d'essenza, perchè un'essenza che non ha l'essere da sè, non se lo può dare, ma lo riceve, e Dio anzi è causa universale; nè Dio è genere di più specie, perchè la sua essenza è tutta in lui ed è principio di tutte le cose e però di tutti i generi e di tutte le specie. (*P.* 1, *qu.* 3, *a.* 3, 4, 5, 6.) Talchè dice l'Alighieri nel *Convito*: « Dio è semplicissima e nobilissima virtù. » (*Tratt.* 3, *cap.* 7.)

Dio è perfettissimo, perch'è sommamente in atto; perfetto è ciò ch'è in atto e nulla gli manca. In lui son tutte le perfezioni delle creature, benchè in modo eminente, non essendo egli della stessa specie o dello stesso genere co'proprj effetti. Quindi le cose gli assomigliano, come gli effetti alla cagione, ma non in modo univoco, cioè di genere o specie, bensì con qualche analogia o proporzione di causalità. (*Qu.* 4, *a.* 1, 2, 3.)

Così l'Alighieri:

« . . . . . . Colui che volse il sesto
Allo stremo del mondo, ...
Non poteo suo valor sì fare impresso
In tutto l'universo, che 'l suo Verbo
Non rimanesse in *infinito eccesso.*
. . . .
E quinci appar ch'ogni minor natura
È corto recettacolo a quel bene
Ch'è senza fine, *e sè con sè misura.* »
(*Par.*, *XIX.*)

Dio è il bene, perchè appetibile come perfezione suprema; è sommo bene, perchè causa eminente di tutte le perfezioni; e a lui solo appartiene tal bontà, giacchè è l' essere per essenza, nè ha il fine fuor di sè; ma da lui partecipano le cose l'entità e la bontà per modo di certa somiglianza: *per modum cujusque assimilationis.* (*Qu.* 6, *a.* 1, 2, 3, 4.) Però l' Alighieri:

« Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell' eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma. »

(*Par.*, *I.*)

Dio è infinito; non l'infinito (o indefinito) materiale degli antichi filosofi, ma infinito perchè non è limitato da niente. Così nel mondo la *forma o specie* è limitata dalla materia, quant' agl' individui; la potenza della *materia* è limitata dalla forma quant' all' essenza ed agli accidenti. Ma ciò ch'è massimamente formale o in atto puro è sommamente perfetto e infinito. L' altre cose ponn' essere infinite sotto un cert'aspetto (*secundum quid*) ma non assolutamente (*sed non simpliciter*). La materia è infinita (o indefinita) quant'a mutare ogni forma; le forme o specie separate, come gli angeli, sono infiniti quant' alla materia che non le limita; ma nulla è l' *essere per essenza*, e però le cose son finite in sè, contratte o limitate a una determinata essenza o specie, piuttosto che ad un'altra. Nulla è infinito per grandezza, giacchè ogni grandezza è una specie determinata di spazio; nè si dà moltitudine infinita, perchè ogni moltitudine è una specie determinata di numero. (*Qu.* 7, *a.* 1, 2, 3, 4.) Ed essendo infinito, Dio è in tutte le cose, non come parte di loro essenza, o come accidente, ma come operante. È ovunque, non come corpo, ma in quanto dà l' essere a ogni luogo e a tutto ciò ch' empie ogni spazio. Dio è ovunque per potenza, giacchè tutto è sottoposto a lui, e ciò va contro a' manichei e a' dualisti; è ovunque per presenza, giacchè tutto è nudo e aperto agli occhi di lui che tutto crea e conserva, e

ciò va contro a chi nega la provvidenza: è ovunque per essenza, giacchè è causa degli enti e ciò va contro a' panteisti. Tale onnipresenza e immensità appartiene solo a Dio, perchè tutto è da lui. (*Qu.* 8, *a.* 1, 2, 3, 4.) Sicchè dice l'Alighieri che Dio è

« Non circoscritto e tutto circoscrive. »

(*Par.*, *XIV.*)

Dio è immutabile, perchè puro atto, dovecchè nel mutare si dà passaggio all'atto dalla potenza; e inoltre nella mutazione un che passa e un che rimane, mentre Dio è semplicissimo; e poi, la mutazione è acquisto nuovo, e Dio, ch'è perfezione somma, non può niente acquistare. Tale immutabilità conviene a Dio soltanto; giacchè le cose, oltrechè son tutte mutabili da Dio che, traendole dal nulla, ve le può anche tornare; son poi mutabili o in sè per propria potenza passiva come i corpi, oppure in ordine al fine e agli atti dell'elezione come gl'intelletti angelici. (*Qu.* 9, *a.* 1 e 2.)

Però Dio infinito e immutabile non ha tempo. Il tempo è di ciò che patisce un prima e un poi, e ha principio e fine; ma l'eternità, come disse Boezio, è il *possesso tutt'insieme e perfetto d'una vita interminabile.* Dio è la sua stessa eternità, perch'è il proprio essere per essenza; l'eternità, dunque, a lui solo appartiene, perch'egli solo è immutabile affatto. Il tempo misura il moto, e se anche il moto foss'ab eterno, vi sarebbe un principio e un fine in potenza. (*Qu.* 10, *a* 1, 2, 3, 4.) Sicchè l'Alighieri:

« In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
S'aperse in nuovi amor l'eterno amore. »

(*Par.*, *XXIX.*)

Dio è uno, e si dimostra per la sua semplicità. Difatti, *ciò onde una cosa è singolare non è comunicabile a più*; così l'umanità si comunica, ma ciò per cui Socrate è quest'uomo non si può comunicare. Or Dio, per

la medesima ragione è Dio, e *questo* Dio, perchè Dio è la sua stessa natura; non può dunqu'esservi più dii. come non può esservi due Socrati. Si dimostra poi dall'infinità delle sue perfezioni; chè se fossero più dii. l'uno si distinguerebbe dall'altro, e ciò ch' all'uno mancherebbe, è privazione d'infinità. Inoltre, tutto è ordinato, perchè di tutte le cose l'une servono all'altre; ma l'ordinamento di più cose suppone chi le ordini, o l'unità. che o può essere tale in sè come l'anima nostra, o per accidente come più forze dirette ad un fine solo; l'universale ordinatore poi è uno per essenza, non per accidente, chè in lui, puro atto, non è accidenti. Egli è massimamente uno perch'è massimo ente infinito e semplicissimo. (*Qu.* 11, *a* 1, 2, 3, 4.) Talchè l'Alighieri divinamente diceva:

« Chè quella viva luce, che sì mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall'amor che in lor s'intrea,
Per sua bontate il suo raggiare aduna,
Quasi specchiato, in nuove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una. »
(*Par.*, *XIII.*)

Veduto quel ch'appartiene alla sostanza divina, resta da vedere ciò ch'appartiene alle sue operazioni. E primo della *scienza* di Dio. Il conoscente ha maggiore ampiezza (ossia *entità*) del non conoscente; perchè il non conoscente ha la sua forma o specie soltanto, come la pianta, la quale non ha insieme la specie d'un'altra pianta o d'un animale ec., ma il conoscente riceve anco le forme altrui, ossia le apprende o concepisce in sè stesso. Ora la coartazione o limitazione della specie viene dalla materia; però il senso, ch'è legato agli organi, riceve solo le specie (o i sensibili) materiali benchè senza materia; l'intelletto, che non è legato agli organi, riceve le specie (o idee) del tutto immateriali. Segue che in un ente immaterialissimo, cioè privo di materia nel significato proprio e anche nel significato di potenza passiva, ma puro atto, dev'essere il sommo di conoscenza

intellettiva. E Dio intende sè per sè stesso. Difatti l'intendere è operazione immanente, la quale, cioè, resta in chi opera; l'operazione immanente poi ha l'oggetto in sè, mentre l'operazione che passa dall'operante ad altra cosa (o transeunte) ha l'oggetto fuor di sè, come l'atto della volontà che muove il corpo; talchè il sensibile è il senso in atto, l'intelligibile è l'intelletto in atto, vale a dire, il sensibile in atto è la sensazione ch'è atto del senso, e l'intelligibile in atto è l'idea della cosa o il concetto ch'è atto dell'intelletto. Ma quello non è a noi essenziale, benchè intimo, passando noi all'atto d'intendere dalla potenza; però in quell'intelletto ch'è atto puro, non misto di potenza, è assolutamente identico ed essenziale l'oggetto inteso e l'intendimento. Dunque l'intendere di Dio è la sua stessa sostanza; perchè in Dio l'intelletto è assolutamente l'oggetto intelligibile stesso e questo è la sua essenza. Conoscendo sè, Dio conosce la propria virtù o potenza attiva di causalità e però conosce tutto ciò a cui s'estende la sua potenza. Inoltre gli effetti preesistono nella cagione prima o in Dio; ma egli è per essenza il suo proprio intelletto; dunque, gli effetti preesistono nell'intelletto divino in maniera intelligibile, e Dio li conosce. E conosce, non solo in genere, ma in particolare, giacchè ogni perfezione preesiste in lui e da lui si comunica. Nè la scienza di Dio è discorsiva, per successione o per passaggio dal noto all'ignoto, chè sarebbe imperfezione; è un intúito infinito. La scienza di Dio è causa delle cose; ma, non senza la volontà, perchè la scienza è di cose opposte, e la volontà la determina. L'intendere di Dio avendo per *misura l'eternità* che senza successione comprende ogni tempo, però l'intúito di Dio è a tutti i tempi. Conosce i futuri *contingenti o liberi*, non già nelle cause che come la volontà dell'uomo non sono determinate a un atto piuttostochè ad un altro, ma come presenti; a quel modo che andando per via, non si vede chi vien dietro, ma, salendo su d'un'altura, si vede tutti. Dio conosce le proposizioni umane semplicemente, non dividendo e componendo; le

variabili invariabilmente. (*P. I, qu.* 14, *dall'a* 1, *al* 15.) In Dio, ch'è la causa di tutte le cose, sono l'idee di esse, come gli esemplari nell'artefice. (*Qu.* 15.) Però Dio è la somma verità; giacchè, com'ho detto, l'essere divino è il suo stesso intendimento, e quest'è la misura di tutte le cose e di tutti gl'intelletti. (*Qu.* 16, *a.* 5.) L'Alighieri dice:

« Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia. »
(*Par., IV.*)

E mostra nel *Convito* l'intellettualità pura di Dio per la sua suprema immaterialità, cioè per la purità del suo atto, non misto di potenza. (*Tratt.* 3, *cap.* 7.) E dice che nella mente divina è la forma perfettissima di tutte le cose, la qual è regola od esempio. E quant'all'onniveggenza de' fatti liberi:

« La contingenza, che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende,
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quindi non prende,
Se non come dal viso in che si specchia
Nave che per corrente giù discende. »
(*Par., XVII.*)

L'intender poi è un certo vivere; e Dio, ch'è intelletto puro, è adunque vita suprema. Il concetto della vita si prende dagli animali, ov'ell'è più manifesta: consiste nell'avere da sè il moto, o e' si prenda in senso proprio o in senso generale per qualunque operazione. Qualche cosa, come le piante, opera secondo una forma e secondo un fine determinati ambidue dalla natura: gli animali, poi, acquistano da sè la forma, cioè il sensibile ch'è principio del moto; ma il fine di questo è in essi dall'istinto. Gl'intelligenti, poi, e acquistano da sè le forme o idee dell'intelletto, cioè le conoscenze, e si propongono anche da sè un fine determinato: tuttavia i primi principj del conoscere e l'ultimo fine sono impo-

sti da natura. Ma Dio è assolutamente vita, perchè non gli è imposto nulla, e la sua natura è il suo stesso atto d'intendere: e in lui tutto è vita. (*P.* 1, *qu.* 18, *a.* 1, 2, 3, 4.)

Parlato dell'intendere di Dio, si consideri la sua vo-
3 lontà. La volontà conséguita l'intelletto. Ogni cosa tende alla sua forma o perfezione naturale, e vi riposa; è appetito *naturale* negli enti privi di senso; appetito *animale* nei dotati di senso; le nature intellettuali tendono al bene inteso, e vi riposano, ed è *volontà*. Però in Dio è la volontà, giacch'egli è il suo stesso intelletto. Egli vuole anco altre cose da sè; perchè vediamo che ogni cosa perfetta tende a diffondere la sua perfezione; tal perfezione diffusiva è da Dio che dunque l'ha in sè per modo eminente. Ma le cose distinte da lui non le vuole di necessità; giacchè nulla è necessario alla sua bontà essenziale, fine ch'egli vuole necessariamente. La volontà di Dio, e non la necessità di sua natura, è causa delle creature, perchè il fine e i mezzi son determinati dall'intelletto e dalla volontà; talchè l'operante da intelletto e da volontà deve antecedere l'operante da necessità di natura. Inoltre ciò che opera da necessità di natura è determinato a un tale effetto: ma Dio è infinito o non determinato, dunque per necessità di natura produrrebbe un che infinito, un altro sè stesso, ch'è impossibile. Poi, gli effetti preesistono nella cagione secondo il modo di lei; e così ne procedono; ma Dio è il suo stesso intelletto, e però gli effetti vi preesistono in modo intellettuale e ne procedono per volontà. La volontà di Dio non ha causa fuor di sè, perch'è causa prima. E tal volontà s'adempie sempre, giacchè una causa particolare può trovare impedimento in altra causa particolare; ma la causa universale no. Nè si muta, perchè altro è mutarsi la volontà; altro volere le mutazioni di qualche cosa. Ma la volontà di Dio non costringe le cause contingenti (o non necessarie come la volontà), perch'egli ha disposto le cause a produrre l'effetto in conformità di lor natura. Dio non può amare se non la propria bontà ch'è ama-

bilissima infinitamente perchè infinita; però non può volere il peccato che le s'oppone; può volere bensì il male de' naturali difetti come la morte degli animali, e il male di pena, questo per la giustizia, quello per l'ordine universale. La sua volontà Dio la vuole necessariamente; ma l'altre cose, non necessarie al suo fine, le vuole con libero arbitrio. (*Qu.* 19, *dall' a.* 1, *al* 10.) Però in Dio è l'amore, giacchè l'amore è il moto primo della volontà che tende al bene. Dio ama tutte le cose, perchè tutte nell'esser loro son buone, ed è buona ogni loro perfezione: talchè, se la bontà di esse muove in noi l'amore, in Dio all'incontro l'amore è causa di loro bontà. (*Qu.* 20, *a* 1, 2.) Come dice l'Alighieri:

« La divina bontà, che da sè sperne
Ogni livore, ardendo in sè sfavilla
Sì, che dispiega le bellezze eterne. »

(*Par.*, *VII.*)

Indi viene la giustizia di lui e la misericordia. In Dio non è la giustizia commutativa che consiste nel mutuo dare e ricevere, perchè Dio non può nulla ricevere; ma v'è la distributiva che dà a ciascuno in conformità della dignità; e Dio crea le cose ne' gradi dell'essenze loro, e serba la natura di tutte nell'ordine proprio e nella loro virtù. Sicchè la giustizia di Dio è verità, perchè costituisce l'ordinamento delle creature adequato alla ragione di sua sapienza ch'è legge e verità. Così Dio comunica i pregi, ed è bontà; li distribuisce proporzionatamente, ed è giustizia; non li dà per utile proprio, ed è liberalità; dà le perfezioni togliendo i difetti, ed è misericordia; non già misericordia come patimento, ma quant'agli effetti. La giustizia si fonda sulla misericordia: difatto la giustizia deve alla creatura un che, presupponendo altro; per esempio, deve le mani all'uomo, dacch'egli ha l'anima razionale, questa perch'egli è uomo; ma ch' e' sia uomo, è tutta misericordia. (*Qu.* 24, *a.* 1, 2, 3, 4.) L'Alighieri chiama Dio: *Giu-*

stizia viva. (Par., XIX.) Quanto alle pene, è scritto sulle porte d' Inferno:

« *Giustizia* mosse 'l mio alto Fattore:
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapïenza, e 'l primo *Amore.* »
(*Inf.*, *III.*)

Dov' è mirabile cominciarsi dalla *giustizia*, e terminarsi all'*amore*, mirabile scritto l'amore sulla porta del pianto; significa che la pena stessa viene dall'amore del bene o della giustizia.

Onde si conosce che Dio è previdente, giacchè la bontà delle cose non è solo quant' all' essere loro, ma ben anche all'ordine loro; e tal ordine *preesiste* nell' intelletto di Dio, e in ciò sta la *provvidenza.* La quale si stende a ogni cosa particolare, giacchè l' ordinazione degli effetti al fine si stende quanto la causalità universale del primo operante; come tutte le cose artefatte son sottoposte all'ordinamento dell' arte. Dio provvede *immediatamente* quant' alla ragione dell' ordine prestabilito, ma provvede *mediatamente quant' all' effettuazione*, affinchè la dignità di causalità egli comunichi alle creature: *ut dignitatem causalitatis creaturis comunicet.* Talchè la provvidenza che vuole, alla totale perfezione dell' universo, le cause necessarie e le cause libere, non reca in queste la necessità. (*Qu.* 22, *a.* 1, 2, 3, 4.) Dante significa ciò con quel suo dir breve ed efficace:

« A maggior forza ed a miglior natura
Liberi soggiacete. »
(*Purg.*, *XVI.*)

Dalla sapienza e bontà, si viene alla potenza. La potenza o è *passiva* ch' è principio di patire, o è *attiva* ch'è principio d' operare. La passiva non è in Dio, giacchè il patire è difetto; ma poichè si vede ch' ogni cosa è *principio attivo, in quanto è attuosa e perfetta*, però come l'atto di Dio è infinito, infinita è la sua potenza. Dio può tutte le cose, che *assolutamente* sono pos-

sibili; difatto, qualunque cosa che può avere la ragion d'ente, è possibile a Dio ch'è l'ente infinito. Le cose contradittorie si dirà meglio che non sono possibili, anzichè, dire, che Iddio non le può fare. (*P.* 1, *qu.* 25, *a.* 1, 2, 3.) Quindi, se nelle creature intelligenti la *possa* non è sempre uguale al *volere*, in Dio è ugualissima, perchè infinita; ciò Dante significava con tali parole:

« Vuolsi così colà dove si puote
Ciò che si vuole, e più non dimandare. »
(*Inf.*, *III.*)

Dio è beato, giacchè la beatitudine è il bene *perfetto* d'un'intellettuale natura che conosce la propria sufficienza nel bene. E poichè nelle nature intellettuali l'operazione dell'intelletto è la perfettissima; così la beatitudine sta nell'intendere. (*Qu.* 26, *a.* 1 e 2.)

Veduti gli attributi di Dio, va san Tommaso alla processione delle cose da Dio, e le considera quant'alla loro produzione, alla distinzione, alla loro conservazione e al governo.

Tutto ciò che non è Dio è creato da Dio, perchè Dio solo è l'essere suo proprio, e quindi sussistente per sè, ed è uno; sicchè l'altre cose non sono l'essere loro, ma l'han ricevuto, come il ferro che non è caldo per sè, è riscaldato dal fuoco. E dice san Tommaso: i filosofi antichi o considerarono le cagioni delle cose rispetto a' loro *accidenti*; o, come Aristotile e Platone, rispetto alle forme *sostanziali*, cioè alle specie, per cui le sostanze corporee sono in atto; ma, dice san Tommaso, bisogna considerare altresì la *causa d'ogni essere*. Però anche la *materia prima* è creata dall' universale causa degli enti. Dio, causa efficiente, è causa esemplare, giacchè la determinazione delle specie o nature o forme si riduce alla divina sapienza. Dio è la causa finale, perchè si propone di comunicare la sua perfezione a ogni cosa; e le cose poi tendono alla perfezione propria ch'è *similitudine finita* della perfezione di Dio. (*Qu.* 44, *a.* 1, 2, 3. 4.) Dante ancora nel Convito insegna che Dio è *univer-*

salissima cagione di tutte le cose, distinguendolo dalle cagioni determinate. (*Tratt.* 3, *cap.* 6.)

Ma com'elle si producono le cose da Dio? Se da cause particolari emanano enti particolari come l'uomo dall'uomo, dalla causa universale poi emana ogni ente. Ciò ch'emana da una causa particolare non è presupposto; così l'uomo che vien generato, prima non era; nondimeno era presupposto qualcosa, cioè la materia. Se però si considera l'emanazione *d'ogni ente* dalla causa universale, è impossibile che *un qualch' ente* sia presupposto a tal produzione. Ora, è lo stesso il *nulla* che *nessun ente;* creare perciò è produrre dal nulla. Se operasse Dio a mo' delle cause particolari, presupponendo, cioè, la materia di ciò ch'egli fa, come l'artefice fa la statua dal legno o dal bronzo, quel presupposto non verrebbe da lui, ed egli non sarebbe causa universale. Dante significa la produzione così:

« Non per avere a sè di bene acquisto,
Ch'esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse, risplendendo, dir: Sussisto. »
(*Par.*, XXIX.)

Creare è proprio del solo Dio; giacchè produrre l'essere *ch' è in ogni cosa,* è proprio della causa *universale.* (*Qu.* 45, *a.* 1, 2, 3, 4, 5.) Poi, dal nulla all'essere l'intervallo è infinito, e chiede infinita potenza; difatti, tanto ci vuol più d'attività nella cagione, quanto più la potenza passiva è remota dall'atto (più calore ci vuole a scaldare quanto più la cosa è fredda); ma cessa ogni proporzione fra *qualche* potenza passiva ch'è presupposta dagli agenti naturali, a *nessuna* potenza; dunque la potenza attiva che crea, dev'essere fuor d'ogni proporzione, cioè infinita. (*Qu.* 45, *a.* 5, *ad* 3.) Quindi sebbene l'effetto sia finito, il creare dal nulla poi mostra un poter infinito. (*Ivi.*) Dunque non può Dio comunicare strumentalmente a un demiurgo, come volle *Avicenna*, la virtù creatrice. (*Ivi, a.* 5, *c.*) Dio governa le cose, perch'è provvidente, ma salvando la causalità delle crea-

ture; Dio le conserva in modo diretto, perchè ogni cosa ha la ragione d'essere da Dio; e però, se l'alto conservatore si ritraesse, il mondo s'annullerebbe, come tramontando il sole, l'aria s'oscura. (*Qu.* 103 e 104, *P.* 1.)

E qual è la distinzione fatta da Dio nell'ordine delle creature? Dio creò le cose per comunicar loro la sua bontà e perch'elle la rappresentassero: e poichè per una sola creatura, ch'è molto limitata, la bontà di lui non può sufficientemente rappresentarsi; egli creò molte nature e diverse, affinchè ciò che manchi all'una sia sopperito dall'altre. Però la diseguaglianza delle cose vien da Dio. Difatto, la loro distinzione o è *formale*, cioè specifica, o è *materiale*, cioè di più individui nella medesima specie. Quanto alle nature incorruttibili, è un solo individuo d'una sola specie, perchè la specie si conserva *sufficientemente* in un solo. Quanto a'generabili e corruttibili, sono più individui d'un'unica specie *per la conservazione* di questa. Tal distinzione *materiale* sta dunque in servizio della *formale* o *specifica*. Ora la distinzione formale o da sè o nella materia, involge diseguaglianza, giacchè si forma come i numeri per addizione o sottrazione rispetto a'gradi dell'essere, cioè alle perfezioni essenziali. Il mondo, composto di moltiplici varietà, è uno, perchè tutte le cose sono ordinate fra loro e a Dio; e così ne rappresentano l'unità, come per la varietà ne rappresentano in qualche modo l'infinità. (*Qu.* 47. *a.* 1, 2, 3.) Però dice l'Alighieri:

« Vedi l'eccelso omai e la larghezza
Dell'eterno Valor, poscia che tanti
Speculi fatti s'ha, in che si spezza,
Uno manendo in sè come davanti. »
(*Par.*, XXIX.)

Parlato di Dio e dell'universo in genere, in quest'altra Lezione parlerò più specialmente dell'uomo, conforme alla dottrina di san Tommaso e di Dante.

LEZIONE DECIMA.

SEGUE SAN TOMMASO E DANTE.
L'UOMO: E DELLA CONOSCENZA.

SOMMARIO. — Mirabil concetto ch'ebbero dell'ordinamento universale i Dottori — Gli angeli, l'uomo, gli animali, i corpi; impulso tra' corpi, dominio dell'uomo sopr'essi, ministeri angelici sull'uomo. — Belle immagini di Dante su ciò. — Si sbagliava nel rappresentare tal concetto con la fisica rozza di que' tempi, ma il concetto era verissimo in sè stesso. — L'Idea d'ordine condusse il Newton al sistema dell'attrazione universale. — Vediamo le teoriche di san Tommaso sull'uomo, per intendere le quali bisogna veder anche ciò che san Tommaso scrisse su Dio e sugli angeli, formando questi tre capi una teorica sola; poi, bisogna ricorrere sempre a' luoghi, dove san Tommaso tratta le questioni ex professo. — L'uomo è creatura vivente; tra' viventi è un animale; l'*anima è forma sostanziale del corpo*. — Che significhi questo (divario tra forme sostanziali e accidentali): significa ciò onde un corpo ha vita. — L'anima è una forza o un primo principio delle operazioni di vita. — Tal forza è materiale o no? Si richiama l'opinione d'Aristotile, che fa materiale l'anima sensitiva, non l'intelletto. — Anche san Tommaso e Dante dicono che l'anima sensitiva *educitur de potentia materiæ*, e vi ritorna. — Ma l'anima intellettiva e sensitiva insieme, è sostanza da sè stessa, o è sussistente: qui san Tommaso e i Dottori si separano da Aristotile. — Nelle dottrine di san Tommaso, dell'Alighieri e de' Dottori, v'ha un conflitto tra l'opinioni sulla natura del senso e le dottrine sull'intelletto; conflitto che nasce da non si poter conciliare appieno il sistema d'Aristotile con la sussistenza dell'animo umano. — Opinione circa le somiglianze sensibili nel senso; ma ciò non guasta l'essenziale verità delle dottrine di san Tommaso. — L'anima sensitiva non è corpo, sì *atto del corpo*, o forza motrice, ma non atto sussistente; l'anima dell'uomo, poi, non è corpo ed è sussistente: non è corpo, perchè altrimenti non conoscerebbe tutt'i corpi per modo universale. Non è neppure una forma ch'esce dalla materia, giacchè non opera per via d'un organo. L'anima sensitiva si spegne col corpo, cioè ritorna nelle potenze della materia. L'anima non è tutto l'uomo, sì l'anima e il corpo, perchè l'uomo è animale, e nell'animalità entra il corpo. L'anima sensitiva non si compone di *materia* e di *forma*, bensì è forza motrice della materia. — L'anima intellettiva poi è altresì *forma absoluta*, cioè segregata da ogni corporeità; e si scorge dall'universalità de' suoi obietti. — Però l'anima intellettiva, o umana, è sussistente, nè si corrompe come la sensitiva de' bruti. — Argomenti per provare l'immortalità. Il principio intellettivo s'unisce al corpo come forma, cioè qual forza in atto che lo muove agli atti vitali, perchè l'anima sensitiva e intellettiva è una sola; e qui segnatamente s'opponeva san Tommaso al dualismo arabo e alla identità di tutti gl'intelletti. — Nell'uomo è un'anima sola; e si confuta in Platone le tre anime, com'anco in Aristotile la sensitiva e l'intellettiva. — All'anima intellettiva fu dato un corpo conveniente; per esempio, ell'ebbe uno stromento *universale*, cioè le mani. — L'anima è in tutto il corpo *per contatto d'attività*. — Le potenze non sono l'essenza dell'anima, sì vengono dall'essenza come sue proprietà. — Criterio per distinguerle si è la diversità degli atti e degli oggetti; e si risponde al Garnier che biasima tal criterio. — Cinque generi di potenze; anima razionale, anima sensitiva, anima vegetativa; tanto più le potenze

sono nobili quanto più è universale l' oggetto. — Potenze vegetative, sensitive, intellettive, appetitive e motive; opinione di Dante su queste ultime alquanto diversa. — Ufficj delle vegetative. I sensi percepiscono immediatamente: che significhi l' impressione *intenzionale*. - Sensi interni; senso *comune*, in significato di senso *fondamentale*; il giudizio de' sensi e la loro conoscenza si chiamano tali analogicamente, non *univocamente*. — Estimativa animale, o giudizio istintivo, non di paragone. - Memoria sensitiva, differente dalla razionale. La distinzione tra l'intelletto agente e il possibile reggeva in Aristotile; diviene cosa straniera ne' Dottori; ma per la sostanza è dottrina vera. — L' attività dell' intelletto *astrae* gli universali; ma è un' astrazione spontanea, differente dalla riflessa. — L' intelletto è un *lume creato*. — Intelletto e ragione son la stessa potenza — Il conoscere umano principia da' sensi, perchè l' uomo è anima e corpo; nè l' uomo vede le cose negli archetipi divini come in oggetti intuiti. — L' intelletto si vale de' fantasmi, ma v' apprende la cosa in sè per mezzo dell' idea, che si riferisce ad un oggetto possibile o reale; la mente non si forma nel *concetto come tale*, se non per via di riflessione (contro i concettuali, i reali e i nominali). — Si risponde a chi censura le *specie intelligibili*. — L' intelletto conosce sè stesso in particolare e in universale. — Conosce Dio analogicamente. — Ragione del potersi avere tali notizie, trovata da un lato nella *natura* dell' animo, e dall' altro nell' *attinenza reale* dell' animo con le cose, con sè e con Dio.

Dalla passata Lezione si raccolse, che per la filosofia de' Dottori gli universali fanno distinguere ciò ch' è per essenza o assoluto e ciò ch' è per partecipazione o creato; e che l'ordine dell' universo consiste nel rendere somiglianza con Dio. Avevano i Dottori di quest'ordine un concetto profondo: Dio è l' ente ch' è atto puro; nell' universo, poi, tanto più si scende dal perfetto all' imperfetto, quanto più si va dall' attuoso al potenziale; e tutte le cose più perfette operano nelle men perfette. Talchè, ponevano tra l' uomo e Dio le pure intelligenze com' un grado superiore necessario alla perfezione del mondo. L' uomo, difatti, è sensitivo come gli animali, e intellettivo a immagine di Dio; sicchè la perfezione del mondo richiede che vi sia creature superiori fornite di pura intelligenza, ma senz' essere atto puro, ch' esser non può fuorchè Dio. E come l' un corpo dà impulso agli altri corpi, e gli animali signoreggiano la materia, e come l' uomo signoreggia l' una e gli altri, così tra gl' intelletti sia una comunicazione d' influssi e d' aiuto, gli angeli superiori li comunicano agl' inferiori, gl' inferiori all' uomo, gli uomini di più eccellenza alle moltitudini. Dottrine di san Tommaso, poetate dall' Alighieri che su nell' empireo vi rappresenta Dio in un punto luminoso, non

divisibile, che accende il lume di tutti gli spiriti, come si partono da centro, dice san Tommaso, i raggi del circolo; e da quel *punto*

« Depende il cielo e tutta la natura, »
(*Par.*, *XXVIII.*)

e tra Dio e gli spiriti umani volan gli angeli,

« Ciascun distinto e di fulgore e d'arte; »
(*Par.*, *XXXI.*)

cioè distinto per essenza e per ufficio, e spandono lume; e l'Alighieri, accolto in quella gloria, con la scorta di Beatrice, simboleggia l'unione tra il cielo e la terra. Quando gli antichi specificavano l'idea di tali ordinamenti nelle creature corporali, sbagliavano perchè rozza troppo era la fisica; come quando l'Alighieri somiglia nel *Convito* le gerarchie angeliche a' cieli di Tolomeo; ma non isbagliavano ne' concetti metafisici, e molto meno nel sentimento dell'ordine universale. Allorchè il Newton pensò che l'attrazione reggesse tutt'i corpi, *non giunse a ciò per osservazione d'ogni corpo*, cosa impossibile, ma per alcune osservazioni speciali e per l'idea d'ordine: la sua ipotesi, poi, quanto più osservazioni si fanno, tanto più s'avvera e si riduce a tesi.

Vediamo che pensasse san Tommaso dell'uomo medio tra gli animali e gl'intelletti angelici nell'armonia del mondo. Terrò dietro alle parole di lui, e segnatamente alla prima parte della *Somma teologica*, ch'è proprio la somma di tutte le dottrine e de' Dottori. Premetto due cose; prima, chi vuol sapere a punto la sentenza di san Tommaso sulla teorica dell'uomo e del suo conoscimento e del suo operare, veda non meno le teoriche di san Tommaso sull'intelligenza di Dio e degli angeli, giacchè dalle perfezioni diverse che quel Dottore mette a confronto nella natura e nella conoscenza di Dio, dell'angelo e dell'uomo, apparisce la integrità del concetto; seconda, chi vuol cogliere i pensieri genuini di

san Tommaso, non dee spigolarli qua e là, ma ricorrere alle questioni precise, indicate da lui a capo degli articoli d'ogni parte; perch'è assurdo rilevare una dottrina da' luoghi accessorj, quando un autore l'ha trattata espressamente.

L'uomo è una creatura vivente, perchè ha in sè un principio di moto; e tra' viventi è un animale, perchè sensitivo. L'anima è *forma sostanziale del corpo*. Questa definizione, adoperata ben anche da' concilj di Vienna e di Laterano, ci suona insolita. Che mai vuol dire? Nulla d'assurdo e nè d'astruso, o signori. Dissi altrove che *forma* de' corpi vuol dire *la specie o natura delle cose, individuata in quella tal quantità di materia*; la quale, perchè si trasmuta di continuo, è in potenza; la natura, poi, ch'ella prende, è l'atto di tal potenza, è la natura in atto. La natura o forma di una cosa dicesi sostanziale, se ne deriva un che sussistente, una sostanza, com'a dire un animale, una pianta, un corpo inorganico. Le determinazioni della sostanza, le quali non entrano a definirla, come il colore, la tale o tal grandezza ec., son atti o forme accidentali. Però, se l'anima è forma sostanziale del corpo, vuol dire ch'ella è ciò onde un corpo ha la vita, o è nella specie de' viventi. Insomma ell'è una forza o un *primo principio*, per cui vengono ad atto di vita tutte le forze del corpo; e si rileva da ciò che tali corpi si dicono appunto animati, come specifica differenza da' non animati. Voi trovate tal punto nell'Alighieri, dov' egli discorre della generazione; così al canto XXV del *Purgatorio;* come nel cap. 21, tratt. IV, del *Convito.*

Ma tal forza è materiale o no? Viene dalla materia, o è affatto immateriale? Bisogna risalire ad Aristotile. Dissi già che per lui la materia è un tutto di forze in potenza, le quali di mano in mano vengono all'atto; e che le forme non sono altro se non le forze attuate. Oggi, dopo il Leibnitz e il Newton, e dopo le meraviglie della fisica, si dice da tutti che l'inerzia della materia non è assoluta, ma che in essa v'ha le forze

che s'effettuano per impulsi. Dunque tra i Greci e gli scolastici e noi v'è solo differenza ne' nomi. Sta bene: ma dunque l'anima è una forma o forza, che si trae fuori dalla potenza della materia? Dimostrai a suo luogo che ciò s'insegna nelle dottrine d'Aristotile. Egli è dualista; non v'ha per lui se non Dio (o *l'entelechia* suprema) e la materia; questa per impulso del motore primo, poi giù giù d'impulso in impulso, svolge ogni sua forza o forma; talchè tutte le anime, non esclusa l'umana, sono dalla materia. Nell'anima umana bensì avvi l'intelletto, che per sentenza d'Aristotile è il *logos* supremo congiunto all'anima, e questo soltanto vive immortale. Confutai altrove tal opinione. Or vediamo che cosa ne prese san Tommaso con gli altri Dottori. Egli pure ammette ch'esser tratto fuori dalla potenza della materia è farsi qualcosa in atto, la qual prima era in potenza: *educi de potentia materiæ est aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia.* (*Met.*, *lect.* 7.) E aggiunge: « Le forme corporali sono causate, non quasi per influsso di qualche forma immateriale, ma quasi materia che riducesi di potenza in atto da qualch'agente composto: *Formæ corporales causantur non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.* » (*P.* 1, *qu.* 65, *a.* 5, *c.*) Talchè la forma o l'atto delle forze corporee, come nasce dalla materia e ne fa le sostanze, così al corrompersi del composto si annulla com'atto, e, dice san Tommaso, ritorna nella potenza della materia e vi rimane: *remanet in potentia materiæ.* (*P.* 1, *qu.* 104, *a.* 4, *ad* 3.) Non v'ha nulla di strano: allorchè la materia si trasforma da un corpo in un altro e muta di specie, s'attuano forze diverse in diverse sostanze, e l'atto delle prime cessa. L'anime son forse di tal modo? Quant'all'anime sensitive o de' bruti, san Tommaso va d'accordo con Aristotile, esse vengono dalla materia e si corrompono al corrompersi del corpo, perchè son un atto inerente al corpo (*P.* 1, *qu.* 75, *a.* 3, *ad* 2): *inhærens ut accidens vel ut forma materialis.*

Non sono sostanze; son atti della sostanza organata, così Dante:

« Anima fatta la virtute attiva,
Qual d'una pianta, in tanto differente,
Che quest'è in via e quella è già a riva,
Tanto ovra poi, che già si muove e sente,
Come fungo marino; ed ivi imprende
Ad organar le posse, ond'è semente. »

(*Pur.*, *XXV.*)

L'Alighieri ebbe poi qualche diversità d'opinione sul prodursi dell'anima intellettiva, diversità che qui mi trarrebbe in lungo, e però la taccio. Quant'all'anima umana, senziente e intelligente, che pensa egli mai san Tommaso? Risponde che ella è sostanza da sè; giacchè l'atto d'intendere non si fa per organi. Eccolo qui diviso da Aristotile, sebbene citi Aristotile stesso. Talchè pe' Dottori l'anima umana è forma o atto del corpo, non già come un atto ch'esce dalla materia, sì com'una forza che trae ad atto di vita il corpo; a quel modo che il fuoco trae il ferro alla capacità d'essere temperato. L'anima non crea le forze fisiche o chimiche del corpo, le suppone anzi, ma le attua, perch'è centro della vita o suo principio (*S. Theol. p.* 1, *qu.* 76, *a.* 5); e tale spiegazione basta, io credo, a conciliare la illustre scuola medica di Firenze co' suoi oppositori. Così l'Alighieri nota nel *Convito* (*Tratt.* 4, *cap.* 21) le disposizioni diverse che occorrono alla più o men perfetta generazione. E dice altrove: L'anima è atto del corpo, e s'ella è suo atto, è sua cagione (*Tratt.* 3, *cap.* 6), cioè virtù vivificatrice.

Ciò per altro non basta per capire tutta la dottrina di san Tommaso su tal punto. Egli ripete con Aristotile che l'anima sensitiva viene dalla potenza della materia: *de potentia materiæ;* e quindi accetta pure che il senso appartiene all'anima e al corpo, cioè al composto: *est operatio conjuncti.* Ma qui sorge una difficoltà: se l'anima umana è sensitiva e intellettiva ad un tempo,

come il sentire può essere mai del composto e l'intendere del solo intelletto? e la sensazione non è semplice? Mi par chiaro che nella dottrina di san Tommaso v'abbia su ciò un qualche contrasto. Egli si allontanò d'Aristotile dove questi lo allontanava dalla fede, cioè sulle opinioni dell'intelletto; non volle o non potè allora dipartirsi da lui quant'a' sensi dell'anima, perchè non vi scorse pericolo sostanziale. Indi e san Tommaso e l'Alighieri e gli altri Dottori stimarono le sensazioni una *somiglianza* de' sensibili esterni impressa negli organi, anzichè un segno e un'analogia che riferiscesi a quelli e ch'è tutta nell'anima, benchè il suo effettuarsi dipenda, qual passione dall'atto, immediatamente dal senso corporeo, mentrechè l'idea coglie nel sensibile l'intelligibile senz'alcuna passione di senso. Il Condillac, sensista, volendo cansare il sospetto ch'e' facesse corruttibile e mortale l'anima dell'uomo, perchè gli negava una mente distinta dal senso, provò più distintamente d'ogni altro che la sensazione ancora è semplice e che non può appartenere al corpo: dimostrazione accettata oggimai da tutti. Talchè oggi è chiaro, che l'anima sensitiva è sostanza semplice; e che negli animali non è immortale, intesa l'immortalità com'atto di vita sensiente, giacchè il senso finisce, distrutti gli organi, ma perdura come forza naturale che ritorna segretamente nel mare dell'essere con le forze materiali, e per altri ufficj, che occhio d'uomo non vede, nell'occulto rimescolarsi delle sostanze. Tuttavia ciò non guasta l'essenziale verità delle dottrine di san Tommaso.

L'anima è corpo? L'anima sensitiva (dic'egli) è atto del corpo, è virtù che, uscita dall'occulte potenzialità della materia, è centro de' moti vitali; ma è atto non sussistente; l'anima dell'uomo poi e non è corpo ed è sussistente. Come si prova? Ricordate, o signori, un principio fondamentale di san Tommaso, esposto da me altrove. Egli dice che il conoscente è di maggior entità de' conosciuti, perchè li concepisce; e così ne ritrae la specie o natura. Or bene; se (aggiunge

egli) l'anima intellettiva fosse un corpo, non potrebbe conoscere i corpi diversi da sè, come la lingua dell'infermo, contaminata di bile, non sente il dolce. Ma non è nemmeno una forma tirata fuori dalla potenza della materia, *de potentia materiæ*, come l'anime sensitive, giacchè non opera per via d'un organo, come il senso. Di fatto la natura d'un organo è determinata a certi sensibili; dovecchè l'intelletto apprende tutt'i corpi in modo universale. Dunque se l'intelletto ha una operazione per sè stesso, è sussistente. (*P.* 1, *qu.* 75, *a.* 2, *c.*) Vedete, o signori, che l'argomento preso dalla operazione universale, incorporea e distinta dagli organi, regge pur sempre, anche negata la materialità del senso; anzi, a dir meglio, diviene più vigoroso. Ma si capisce che san Tommaso fece non sussistente l'anima de' bruti, perchè reputò il senso un atto veniente dalla materia, e cessante col composto (*P.* 1, *qu.* 95, *a.* 3, *c.*): *similiter enim unumquodque habet esse et operationem.* Però dice l'Alighieri:

« L'anima d'ogni bruto e delle piante
Di complession potenzïata tira
Lo raggio e 'l moto delle luci sante.
Ma vostra vita senza mezzo spira
La somma benignanza, e la innamora
Di sè, sì che poi sempre la disira. »

(*Par.*, *VII.*)

L'anima è tutto l'uomo, come volle Platone? No, perchè la specie umana, com'è definita, risguarda l'anima e il corpo, la forma e la materia; e così accade di tutte le cose naturali. Di fatto, l'uomo si definisce un animale ragionevole; e nel concetto d'animalità entra il corpo. San Tommaso nota che se anche le operazioni del senso fosser dell'anima sola, allora l'anima costituirebbe tutto l'uomo. L'Alighieri mostra nel *Convito* che « nelle cose animate mortali la ragionativa potenzia senza la sensitiva non si trova; » e indica così l'individualità dell'uomo, anima e corpo. (*Tratt.* 3, *cap.* 3.) E il

discorso sta, pur negandosi da noi la materialità del senso; giacchè riman vero che l'anima sensitiva esce a' suoi atti per l'immediata mutazione degli organi, e si ferma ne' loro oggetti. E poi l'anima è principio di vita, e ciò si può dire d'ogni potenza dell'anima stessa: *Virtus animæ quæ est forma corporis.* (*P.* 1, *qu.* 85, *a.* 1, *c.*)

Però l'anima non si compone di materia e di forma, perch'è l'atto del corpo, è la forza che muove la materia, benchè (l'anima sensitiva) uscisse dal seno di questa. L'anima intellettiva, poi, o umana, è, quant'all'intelletto, *forma absoluta*, cioè natura segregata da ogni corporeità, perchè il conosciuto si conosce secondo *il modo del conoscente;* e se l'intelletto conosce le forme o nature universali, non individuate dalla materia, segno è che l'intelletto non ha nulla di materiale nè di legato alla materia. Così l'intelletto conosce quel ch'è l'uomo o la pietra in universale; ma il senso che opera mediante organo percepisce solo le qualità sensibili e particolari d'un tal uomo e d'una tal pietra. (*P.* 1, *qu.* 75, *a.* 5, *c.*) Da ciò segue, che l'anima intellettiva non si corrompe perchè ha *sussistenza*, o esistenza di per sè; e ciò che ha l'essere di per sè, dice san Tommaso, non si può annullare. Le cose poi che non sussistono come gli accidenti e le forme materiali, *quæ vero non subsistunt ut accidentia et formæ materiales.* (e forma materiale appunto è l'anima sensitiva per gli scolastici), quelle si corrompono al disfarsi del composto. Dunque, egli dice, l'anima umana non si corrompe, non muore; muoiono bensì l'anime de' bruti, *animæ brutorum*, le quali non sono per sè sussistenti, *per se subsistentes.* (*P.* 1, *qu.* 75, *a.* 6.) E qui pure ripeto, o signori, che la solidità dell'argomento non diminuisce per l'opinione sull'anima de' bruti; giacchè riman vero che l'anima umana, essendo sussistente, non s'annulla. Bensì occorre provar di più che persevera in essa il conoscimento della verità; e ciò aggiunge san Tommaso in questo luogo, e dove poi tratterà del fine umano. Qui

osserva che il desiderio viene dal conoscimento; e che l'uomo desidera la perennità, giacchè l'intelletto nell'apprensione degli universali si conosce libero da ogni confine di tempo, come al contrario v'è confinato il senso: e un desiderio naturale non può essere vano. (*Ivi.*) Dante discorre nel *Convito* alla medesima guisa e co' medesimi argomenti. (*Tratt.* 2, *cap.* 9.)

Il principio intellettivo si unisc'egli al corpo umano come forma, cioè come principio vivificatore? La questione ha importanza, o signori; perchè voi sapete che i Greci e gli Arabi facevan diviso l'intelletto (ch'essi deificavano) dall'anima sensitiva; e però tal questione val come altra: l'anima vivificatrice del corpo è sostanzialmente una, sensitiva e intellettiva? Risponde san Tommaso: che l'intendere s'attribuisce all'uomo, perchè l'anima, principio di vita, è quel primo onde noi ci nutriamo e sentiamo e moviamo e intendiamo; tutte operazioni vitali, sparse in altri enti, riunite in noi. Se l'anima non fosse principio unico anche dell'intelletto, l'uomo, ch'è anima e corpo, non si potrebbe dire intelligente. (*P.* 1, *qu.* 76, *a.* 1, *c.*) Però è falso, dice san Tommaso, che l'intelletto (come volevan gli Arabi) sia un solo per tutti gli uomini. Tenete voi la sentenza di Platone che l'intelletto sia tutto l'uomo? Or bene, se dunque unico è l'intelletto, unico è l'uomo, distinto accidentalmente dall'apparenze de' corpi; il ch'è assurdo e contro la coscienza della personalità. Se tenete il più vero sentimento d'Aristotile che il principio intellettivo sia parte dell'uomo e forma di lui, non si può dare che in più individui si trovi un'unica forma, la qual è l'atto d'essere di ciascuno. E poi, dacchè l'operazione intellettiva è segregata (sebbene aiutata) da quella de' sensi, unica per tutti sarebbe l'intellezione se unico l'intelletto; il che va contro l'esperienza. (*P.* 1, *qu.* 76, *a.* 2, *c.*) Il principio intellettuale, pertanto, si moltiplica secondo la moltiplicità degli uomini e secondo la moltiplicità degl'intelletti. Così l'Alighieri, mostrando nel *Purgatorio* l'unità dell'anima e com'in lei hann' unico soggetto

le potenze intellettive e sensitive, fa dire a Virgilio contro Averroè:

« Ma come d' animal divenga fante
  Non vedi tu ancor: quest'è tal punto
  Che più savio di te già fece errante.
Sì che per sua dottrina fe disgiunto
  Dall' anima il possibile intelletto,
  Perchè da lui non vide organo assunto. »
(*Pur.*, *XXV.*)

Ma in ciascun uomo è un' anima sola? Platone (così san Tommaso) distinse nell' uomo tre anime; Aristotile poi riprova la partizione dell' anime quanto alle potenze che nell' operazioni loro fann' uso d' organi corporali... ma, quant' all' intelletto, par da dubitare s' egli lo creda separato dall' altre parti (o facoltà) dell' anima per via solo di ragione o anche di luogo (cioè di sede nel corpo, o realmente): *Sed de intellectu sub dubio videtur relinquere utrum sit separatus ab aliis partibus animæ solum ratione an etiam loco.* Vedete, o signori, s' accorge di tal dualismo anche san Tommaso, e lo corregge, come già corresse il dualismo della materia eterna e di Dio. Non si può ammettere, egli dice, questa divisione, perchè unica non sarebbe la personalità umana; e perchè dell' uomo non si predicherebbe ad un tempo l' animalità; e finalmente, perchè, quando una operazione dell' anima è forte occupata, impedisce l' altra, il che non avverrebbe se unico per essenza non fosse il principio delle operazioni. (*P.* 1, *qu.* 76, *a.* 2, *c.*) Argomento ripetuto dall' Alighieri:

« Quando per dilettanze, ovver per doglie,
  Ched alcuna virtù nostra comprenda,
  L' anima bene ad essa si raccoglie,
Par ch' a nulla potenzia più intenda:
  E questo è contra quello error, che crede
  Ch' un' anima sovr' altra in noi s' accenda.
E però, quando s' ode cosa, o vede,
  Che tenga forte a sè l' anima volta,
  Vassene 'l tempo, e l' uom non se n' avvede. »
(*Pur.*, *IV.*)

E a quest'anima intellettiva fu dato un corpo adatto; non già con organi determinati d'aiuto e di difesa e con vesti naturali, rispondente tutto ciò a determinati istinti; ma, come ell'ebbe la ragione che si stende a cose infinite, così ebbe per organo sommo le mani. con cui l'uomo si può preparare stromenti d'infinite guise e ad infiniti effetti, stromento (a dir così) universale come l'intelletto. (*P.* 1, *qu.* 76, *a.* 5, *ad* 4.)

L'anima è in tutto il corpo, non già per estensione o per contatto materiale, ma per contatto d'attività: *contactus virtutis;* e bisogna pure che l'anima si trovi in ogni parte del corpo, giacchè ogni parte ha operazioni vitali che cessano, partendo l'anima: *recedente anima.* (*P.* 1, *qu.* 76, *a.* 8, *c.*) L'Alighieri dice:

« E come l'alma dentro a vostra polve,
Per differenti membra, e conformate
A diverse potenzie, si risolve; »

(*Par.*, *II.*)

e in un mirabile luogo del *Convito*, mostra che l'anima. avvivando il corpo tutto, pure adopera del suo ufficio più in una parte che in un'altra, e così rende bellissima la significazione del guardo e del riso. (*Tratt.* 3, *cap.* 8.)

Quest'anima è fornita di potenze: or le potenze sono la stessa essenza di lei, o ne derivano? Atto e potenza, dice san Tommaso, si riferiscono sempre al genere stesso; perchè tal è l'atto qual è la potenza. Ora, se la potenza è l'essenza, l'atto ancora sarà essenziale. Ma vediamo che ciò non è, perchè gli atti del sentire e dell'intendere non hanno permanenza, vengono e vanno, non sono sempre in atto, come la sostanza dell'anima. (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 1, *c.*) Esse vengon dunque da lei come sue proprietà. (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 7, *e* 8, *c.*) Le potenze son più; giacchè l'uomo che sta fra le creature spirituali e animali, ha le virtù dell'une e dell'altre. (*Ivi*, *a.* 2, *c.*) Queste potenze si distinguono per gli atti e per gli oggetti; giacchè la potenza è ordinata all'atto, e la diversità di questo ci scopre la diversità di

quella: l'atto, poi, diversifica secondo l'oggetto perchè è ordinato ad esso. Ma negli oggetti si considera la specie, non già gli accidenti; come oggetto dell' occhio è il colore, o sia più o meno colorata la cosa, o più piccola o grande. (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 3, *c.*) Il Garnier (*Traité des facultés de l'âme*) non vuole che si tolga da tal criterio antichissimo la distinzione delle facoltà; sì la toglie invece dall' indipendenza de' fatti o almeno dalla loro diversa proporzione; come in fisica si distingue la tenacità dalla densità de' corpi, giacchè non sempre elle s'accordano; non si distingue per contrario dalla gravità l' ascendere de' vapori in aria, perchè l' aria che scende, li spinge in su. (*Livr.* 2, *chap. I*, § 1. *Paris*, 1852.) San Tommaso, come Aristotile, fann' uso anche di tal segno, e si vedrà; pur tuttavia, quando gli atti e gli oggetti si posson conoscere immediatamente, come si può nell' osservazione interna, il *vero criterio* si ricava dagli oggetti stessi: nell'osservazione esterna non sempre si può, e quindi ci soccorre il segno predetto. Dissi, il *vero criterio,* giacchè l' indipendenza e la diversità de' fatti si produce dalla diversità delle forze e da' lor oggetti. Inoltre, quel togliere a criterio l' apparir di fatti l' uno senza l' altro per prova di due potenze, ci può ingannare. Per esempio: la libertà non si manifesta ne' bambini, perch' essi non hanno maturo il ragionamento ch' è *necessaria condizione* alla libera scelta; e mal si concluderebbe da ciò che la libertà sia cosa diversa dal volere, mentre n' è l' atto più perfetto.

Distingue san Tommaso cinque generi di potenze; e in ciò procede con Aristotile; ma vi reca di suo la chiarezza e un ordine preciso; come può vedere chi confronti al testo della *Somma* il trattato *De anima.* E comincia distinguendo tre specie d' anime; anima è per lui ogni principio primo e interiore di moto, dovecchè i corpi non animati han moto solamente da impulsi esteriori. L' anima razionale è la *prima*, perchè l' intendimento non si esercita con organi corporali; *seconda* è l' anima sensitiva, il cui atto si fa con organi corporali, come il ve-

dere per gli occhi; *terza*, l'anima vegetativa o delle piante, forma materiale, o forza intima ch'esce (davvero) dalla potenza della materia, *de potentia materiæ*, e il cui atto s'esercita sì con organi di corpo e sì con proprietà corporali, per esempio la digestione col calore. Indi procede la distinzione delle facoltà. Quant'è più universale l'oggetto, più la potenza si distingue e più è nobile. È oggetto d'alcuni generi di potenze il solo corpo unito all'anima, come la nutrizione risguarda il corpo vegetante; queste son le potenze *vegetative*. Altro genere di potenze risguarda ogni corpo sensibile, anch'esterno; e abbiamo le potenze sensitive. Un terzo genere di potenze risguarda ogni ente universale, e abbiamo le intellettive. Le sensitive, poi, e le intellettive, o apprendono l'oggetto per la sua somiglianza, e si dicono tali propriamente; o tendono agli oggetti appresi, e si dicon potenze appetitive. Notate, o signori; taluno credè che san Tommaso faccia dell'appetito sensitivo e della volontà, ch'è appetito intellettivo, un'unica potenza; ma egli non dice qui sopra in singolare: « potenza appetitiva » bensì « genere di potenze: *aliud genus potentiarum;* » e il genere abbraccia più specie; altrove, poi, distingue l'un appetito dall'altro espressamente. Infine, san Tommaso pone un quinto genere di potenze, cioè *il motivo*, o il moversi da luogo a luogo. E si vale del criterio d'Adolfo Garnier: dice, infatti, che l'ostriche hanno il senso, non il moto locale; e però il senso e l'appetito e il moto son potenze diverse, e confuta una obiezione presa da un testo d'Aristotile, 3, *De anima. (P.* 1, *qu.* 78, *a.* 1, *c.*) L'Alighieri tenne su ciò nel *Convito* una opinione contraria, facendo del sentire una potenza stessa col moversi che ne deriva, ma in sostanza è concorde quant'all'ufficio delle facoltà umane. (*Tratt.* 3, *cap.* 2.)

Così nel Purgatorio:

« Anima fatta la virtute attiva,
Qual d'una pianta, ...
. . . .
Tanto ovra poi, che già si muove e sente,

Come fungo marino; ed ivi imprende
Ad organar le posse, ond'è semente.

. . . .

Lo Motor primo a lui si volge lieto
Sovra tanta arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,

. . . .

. . . .; e fassi un'alma sola,
Che *vive e sente, e sè in sè rigira.* »

(*Pur.*, XXV.)

Le potenze vegetative stanno nel generare che dà l'essere, nell'aumentare che lo conduce a debita quantità, nel nutrire che conserva l'essere e la quantità. (*Qu.* 78, *a.* 2, *c.*) Si distinguono i sensi, non per gli organi, ma pe'sensibili. Così, il tatto generale è anche negli organi del gusto; ma il gusto non è ovunque si trova il tatto: essi dunque si distinguono; ecco di nuovo la regola del Garnier. Ma i sensi percepiscono immediatamente l'oggetto loro? Si è opinato da certuni che i Dottori negassero la percezione immediata; ma non è vero. Essi crederono (già l'ho notato) che s'imprimessero intenzionalmente somiglianze ne'sensi, come i colori nell'aria (*P.* 1, *qu.* 67, *a.* 3, *c.*), cioè *senza la materia* dell'oggetto benchè impresso in cosa materiale, e si dipartirono così dalle rozze emanazioni di Democrito; tuttavia è un'impressione in cose corporee, nè la scienza può approvarla. Ma e' credono forse ancora che l'anima sensitiva si fermi alle sensazioni, come reputò il Condillac? No; ritennero col senso comune, e come poi pensò la scuola scozzese, che l'anima sensitiva, per mezzo delle sensazioni, percepisse gli oggetti stessi nelle lor sensibili qualità, causa delle sensazioni. E ciò si rileva in luoghi parecchi; ma qui più particolarmente dice san Tommaso, che la somiglianza sensibile (analogia o effetto sensibile diremmo noi) è il *mezzo* con cui apprendiamo immediatamente il sensibile esterno: *Exterius ergo immutativum est quod* PER SE *a sensu percipitur.* (*P.* 1, *qu.* 78, *a.* 3, *c.*)

Oltre i sensi esterni, ha gl'interni l'anima sensitiva. E che sono gl'interni sensi dell'anima? I sensi esterni hanno un unico sentimento interiore, come ci riferisce la coscienza; e quest'unico sentimento, *radice e principio de' sensi esteriori* (*radix et principium exteriorum sensuum*) è il senso comune; detto così non come genere (*genus*), avverte san Tommaso, e neppure nel significato che noi diciamo *senso comune* o le conoscenze comuni ad ogni uomo; ma come *senso fondamentale di tutt' i sensi*. Or notate, o signori, qui dice san Tommaso con ogni scolastico: il senso speciale giudica de' sensibili proprj, come l'occhio distingue il bianco dal rosso, ma non distingue il dolce dal bianco; la lor differenza vien giudicata dal senso comune, dove fan capo le sensazioni tutte. (*P.* 1, *qu.* 78, *a.* 4, *c. e ad* 1, *ad* 2.) E che, si dirà, san Tommaso dunque attribuisce a' sensi 'l giudizio? Rispondo che gliel attribuisce come gli attribuisce la conoscenza, secondo il comune linguaggio. Ma in che modo, o signori? qui sta il forte. Egli ci avverte: *Sensus est quædam deficiens participatio intellectus.* (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 5, *c.*) Tali parole si adoperarono dunque analogicamente, non già propriamente.

Oltre il senso comune, v'ha l'immaginazione o fantasia che conserva le forme sensibili.

« O immaginativa, ...
. . . .
Chi muove te, se 'l senso non ti porge? »
(*Par.*, *XVII.*)

Ma dalle sensazioni nascono per natura istinti di repugnanza o di attraimento; come la pecora si spaventa del lupo, benchè mai non l'abbia sperimentato crudele; e ciò, con Aristotile, si chiama l'*estimativa.* Così la chiama pur l'Alighieri:

« E lo svegliato ciò che vede abborre
(Sì nescia è la sua subita vigilia),
Fin che la stimativa nol soccorre. »
(*Par.*, *XXVI.*)

Ci avverte san Tommaso, ch' *estimativa* non vuol dire giudizio per paragone, *per quandam collationem;* ma per naturale istinto, *solum naturali quodam istinctu.* La memoria serba tali sentimenti o apprensioni: *intentiones.* La memoria sensitiva si distingue, così dalla razionale ch' è dell' intelletto, come dalla reminiscenza ch'è l'atto della memoria razionale: si distingue da esse, che serbano e ripresentano l' idee non i fantasmi. (*P.* 1, *qu.* 78, *a.* 4, *c.*)

Passando alle facoltà intellettive, san Tommaso, con Aristotile e con gli altri Dottori, distingue l'intelletto *agente*, o attivo, dall' intelletto possibile. Vi piaccia, o signori, di rammentare che secondo Aristotile l'intelletto *vien di fuori* (com'altrove chiarii), cioè non appartiene all' anima nostra, ma si congiunge ad essa, ed è il *logos* eterno; e, congiungendosi ad essa, le fa capire la natura degli enti, appresentati all' anima co' fantasmi, cioè con le sensazioni serbate dalla fantasia. E, poichè Aristotile dualista negò a Dio l' intendimento delle cose inferiori, venn' a dire, che l' intelletto eterno, unendosi a' fantasmi dell' uomo, allora si produce l' intendimento delle specie. Perciò l' intelletto agente, che fa intelligibili que' fantasmi, si distinse dall' intelletto possibile che n' acquista i concetti. Ma nel senso non distinse il filosofo greco un' attualità da una possibilità, giacchè, secondo lui, le impressioni dell' organo sensorio *son già le sensibili somiglianze in atto.* Che fecero dunque i Dottori? Presero tal dottrina, ma rigettando il dualismo che contrariava la fede e il senso comune. Indi la *sostanziale verità* di lor dottrine; e ad un tempo un *contrasto accidentale* quasi di cosa straniera con l'intimo della loro filosofia. Di fatto, noi diciamo che la impressione degli organi non è sensibile da sè; ma la impressione e la cosa si rendon sensibili per la virtù dell' anima: indi occorre nel senso un' attività come nell' intelletto. Inoltre l' attività dell' intelletto che manifesta le nature intelligibili non può esser *distinta* dall' intelletto a cui tali nature sono manifestate. A chi

mai le manifesta l'intelletto se non a sè stesso? Bisogna dunque pur dire, che la potenza del senso e dell'intelletto è insieme un'attività e una potenzialità, come ogni atto vitale; potenzialità, perchè tali potenze si pongono in atto all'occasione d'un qualche impulso nell'anima, ch'è unita al corpo: attività, perchè dietro l'impulso producono da sè in sè stesse il proprio termine, ossia il concetto e il sentimento. Ma, lo ripeto, la verità delle dottrine non s'áltera. E perchè no? Perchè riman sempre vero che l'intelletto, all'occasione de' fantasmi, *attivamente* e *spontaneamente* genera il concetto, e così va dal non intendere all'intender qualcosa.

Però dice san Tommaso; avvi l'intelletto ch'è potenza e che passa all'atto; perocchè l'intelletto ha per termine l'ente in universale. Iddio che conosce in sè ogni cosa essenzialmente, è adequato all'oggetto, e quindi è atto puro d'intendere; ma l'intelletto umano che non è adequato a tutti gli enti, gli apprende un dopo l'altro, e così esce all'atto dalla potenza. (*P.* 1, *qu.* 79, *a.* 2, *c.*) Si richiede l'attività dell'intelletto (intelletto agente, *intellectus agens*) per l'intelligibilità delle cose; dacchè l'intelletto conosce la natura o specie o forma degli enti, com'a dire l'uomo; ma la natura è individuata nella materia (e ciò spiegai nell'altra Lezione); però l'intelletto deve astrarre da' sensibili particolari 'l concetto della natura, la specie intelligibile, quel che v'ha di formale: astrazione *spontanea, non riflessa*, simile a quella de' sensi, per cui l'occhio apprende i colori e non l'altre qualità. Meglio che astrazione (nome che si dà oggi all'atto riflesso) si chiamerebbe intellezione degli universali. (*P.* 1, *qu.* 79, *a.* 3, *c. e ad* 3.) L'attività dell'intelletto si chiama lume da san Tommaso, come da Aristotile e dal comune linguaggio. E perchè, o signori? Perchè il vocabolo di *lume* (dice il santo Dottore) si estese « a significare tutto ciò che produce manifestazione in qualsisia conoscimento: *ad significandum omne illud quod facit manifestationem secun-*

dum quamcumque cognitionem. » (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 1, *c.*) È forse un lume oggettivo, divino, esterno all'anima, come dicono alcuni? No; san Tommaso non lascia dubbio: è la stessa virtù dell'intelletto. Onde la *virtù* intellettuale della creatura dicesi un lume intelligibile, quasi derivato dalla prima luce: *Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum.* Come derivato? Per creazione. È una tal quale *participativa similitudine* di quello ch'è primo intelletto: *aliqua participativa similitudo ipsius qui est primus intellectus.* (*P.* 1, *qu.* 12, *a.* 2, *c.*) E già notai che per san Tommaso come pe' Padri, la creazione si chiama un *partecipare* finitamente la somiglianza delle divine perfezioni. E spiega poi san Tommaso, che l'intelletto si dice lume, perchè *lume in senso proprio non è il sole* ma un che ricevuto nell'aria: *fit aer luminosus in actu* (*P.* 1, *qu.* 77, *a.* 1 *e* 3, *e ad* 1); e, così, il lume intellettivo non è Dio, ma partecipato da Dio, ed è *alcun che nell' anima: aliquid in anima.* (*P.* 1, *qu.* 79, *a.* 4, *c.*) L'Alighieri nel *Convito*: «L'anima umana colla nobiltà della ragione partecipa della divina natura a guisa di sempiterna intelligenza; perocchè l'anima è tanto in quella sovrana potenzia nobilitata e denudata da materia, che la divina luce, come in angiolo, raggia in quella; e però è l'uom divino animale da' filosofi chiamato.» (*Tratt.* 3, *cap.* 2.) E nel Paradiso dice; che nostra veduta, cioè l'intelletto,

« . . . . conviene
Essere alcun de' raggi della mente,
Di che tutte le cose son ripiene. »
(*Par.*, *XIX.*)

L'intelletto e la ragione son la stessa potenza; se non che l'intelletto apprende la verità; invece la ragione va con discorso da un intelligibile ad un altro. (*Ivi*, *a.* 8, *c.*)

Come si conoscono da noi naturalmente le cose che stan sotto e dentro e sopra di noi? L'*operazione segue la*

natura, vale a dire conformasi ad essa, e, poichè noi siam anime unite ad un corpo, s'arguisce (così san Tommaso) che noi cominciamo a conoscere dagli oggetti del senso, cioè da' corpi. Ma il senso apprende i sensibili. l'intelletto poi apprende *la loro natura immaterialmente e immutabilmente*, essendo egli non materiale e non mobile come i corpi. (*P.* 1, *qu.* 84, *a.* 1.) Però dice l'Alighieri nel *Convito:* « Conoscere la cosa è sapere quello ch'ella è in sè considerata. » (*Tratt.* 3, *cap.* 11.) Dimanda san Tommaso: « Se l'anima umana conosca tutte le cose nell'eterne ragioni: *utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat.* » Da taluno si afferma che san Tommaso pone l'intúito dell'idee eterne; la è questione storica. Leggete, o signori, l'articolo 5, qu. 84, parte 1, della *Somma teologica*, e vedrete che san Tommaso vi risponde di no; e che vedere l'eterne idee attribuiscesi da lui a' soli beati, perchè gli avvalora un lume sovrannaturale; dice poi l'Aquinate che sant'Agostino ancora pensò così, perch'egli conclude *nelle ottantatrè questioni* (*qu.* 46) che non ogni anima, ma quella ch'è santa e pura s'asserisce idonea per tal visione; santa e pura, poi, è solo l'anima de'beati: *sed quæ sancta et pura asseritur illi visioni idonea... idest* (segue Tommaso) *animæ beatorum.* Non occorre altro per verificare un fatto di storia. Aggiungo bensì che san Tommaso combatte tali intuizioni, contrastando al misticismo de' suoi tempi.

Si può chiedere invece se san Tommaso, ponendo nei sensi 'l principio della conoscenza, cadesse nel sensismo. Ma egli fa da sè stesso il quesito: *la cognizione intellettiva si prende da' sensibili?* Risponde, che: « *Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ:* non può dirsi che la sensibile cognizione sia perfetta e totale causa della cognizione intellettuale, ma piuttosto è la MATERIA DELLA CAUSA. » (*P.* 1, *qu.* 84, *a.* 6, *c.*) E perchè, o signori? Perchè il senso ritrae i sensibili particolari, ma l'intelletto *vi*

scopre la natura, come il significato in una scrittura, o come nel marmo informe vedeva Michelangelo la figura d'intorno a cui levava il soverchio. L'Alighieri distingue benissimo l'un ufficio e l'altro col dire:

« Così parlar conviensi al vostro ingegno:
Perocchè solo da sensato apprende
Ciò, che fa poscia d'intelletto degno. »
(*Par., IV*)

E la necessità del ragionare su'dati del senso che da sè non basta, s'accenna così:

« . . . . poi dietro a'sensi
Vedi che la ragione ha corte l'ali. »
(*Par., II.*)

l'apprensiva de'sensi e'la chiama:

« La virtù, ch'a ragion discorso ammanna, »
(*Pur., XXIX.*)

ossia proprio la materia su cui ordire la tela dell'intelletto.

L'intelletto, poi, per natura dell'anima ch'è legata col corpo, bisogna pure che volgasi a' fantasmi, come si prova per esperienza ec. (*P.* 1, *qu.* 84, *a.* 7, *c.*) Qui si dimanda se le specie intelligibili, o idee, o somiglianze intellettuali, impediscono la percezione intellettiva dell'oggetto, cioè la percezione immediata. Si accusa i Dottori di non averla posta e d'averle sostituito la finzione di specie intelligibili. L'Haureau accusa com'inventore loro sant'Anselmo. Ma bisognava ch'egli salisse più su, fin a sant'Agostino, come altrove chiarii: più su ancora, infino a Platone che fa l'idee somiglianze intellettuali d'ogni cosa; fin ad Aristotile che adopera egli stesso tal nome di forme intelligibili. Bisognava che l'Haureau scendesse più giù; sino a'filosofi men antichi e de'nostri tempi; sino all'Arnauld e agli Scozzesi. Si può mai negare il concetto delle cose? No. E si può mai negare che il concetto sia rappresentazione mentale dell'oggetto? Nem-

meno; perchè ce lo fa pensare anche lontano. Or bene; la specie intelligibile di san Tommaso e degli altri è appunto il *concetto;* e se ne assicuri il valente Jourdain che ne dubita. Così la chiama espressamente san Tommaso nell'*Opuscolo 53*, dove ne tratta (*conceptio*). Inoltre l'atto dell'intendere è immanente; però genera in sè il termine proprio, cioè il concetto, o verbo interiore. E l'intelletto non si ferma in esso, ma per esso apprende l'oggetto: *Non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.* Bensì la mente riflette sopra di sè, e allora *secondariamente* (*secundario*) apprende il proprio atto e il proprio concetto. (*P.* 1, *qu.* 85, *a.* 2, *c.*) Così l'Alighieri nel *Convito:* « E che altro è a dir, se non che l'anima filosofante non solamente contempla essa verità, ma ancora contempla il suo contemplar medesimo? » (*Tratt.* 4, *cap.* 2.) La dottrina, poi, che l'intelletto non si ferma nel concetto, è contro i concettuali (o idealisti), i quali negavano il valore dell'idee, cioè l'attinenza loro con la realtà. San Tommaso, san Bonaventura e gli altri Dottori, consideravano che nell'idea v'è la relazione ad altra cosa (*ad alterum*), perchè l'idea si riferisce a un che ideato, cioè la rappresentazione mentale a un che rappresentato; rappresentazione d'oggetti possibili, se la cosa non è in atto percepita, rappresentazione reale, se la cosa è percepita. Tal dottrina è pure contro i reali, perchè distingue dall'oggetto il concetto, è contro i nominali, giacchè pone concetto e oggetto.

L'intelletto conosce sè stesso, e in particolare e in universale. In particolare, giacchè in ogni atto intellettuale v'è la presenza dell'intelletto che n'è il principio: *sufficit ipsa mentis præsentia quæ est principium actus.* In generale, se pensiamo la natura precisa dell'intelletto, e a ciò si vuole una sottile ricerca *subtilis inquisitio.* (*P.* 1, *qu.* 86, *a.* 3.)

Come si conoscono, infine, le cose superiori a noi? Conosciamo per intúito o per modo immediato le cose immateriali? No; perchè tal è la cognizione qual è il conoscente; e, nella vita di quaggiù, poichè l'anima è uni-

ta al corpo, così non va più là delle sostanze o materiali o unite alla materia come l'anima. (*P.* 1, *qu.* 88, *a.* 1, *c.*) Considerate, o signori, che tal dottrina si oppone ad ogni misticismo filosofico; perch' esclude ogni intúito naturale di cose superiori all' uomo. Anche l' Alighieri dice nel *Convito:* « Che nostro intelletto.... non puote a certe cose salire, perocchè la fantasia nol puote aiutare.... siccome sono le sustanze partite da materia. » (*Tratt.* 3, *cap.* 4.) Però non si vede Iddio, nè si conosce nella sua essenza quaggiù, dice san Tommaso. (*P.* 1, *qu.* 88, *a.* 3, *ad* 1.) Pur Dio si conosce in qualche modo come causa, perchè gli effetti han relazione con esso; e dalle perfezioni create s' acquista una notizia di Dio, *negativa* in quanto non vediamo l' essenza di lui, *positiva* in quant'è analogica, cioè correlativa. Quindi attribuiamo a Dio, scrive san Tommaso, alcuni nomi che gli appartengono *essenzialmente;* come quello di buono, di giusto e simili. (*P.* 1, *qu.* 12 *e* 13, *a.* 6, *c.*)

L' uomo, adunque, perchè fornito d' intelletto, concepisce spontaneamente fino da' primi momenti della sua vita, benchè in modo implicitissimo, le prime notizie o i primi principj, vo' dire l' idea dell' essere e gli assiomi supremi derivati da essa, giacchè ogni apprensione ha in sè l' entità; apprende la natura de' corpi, intendendo per l' idea la quiddità delle cose materiali nelle specie sensibili; apprende la natura del proprio intelletto per la presenza di sè a sè stesso; l' apprensione poi di sè stesso e dell' idee universali, astratte dalla materialità, lo rendon capace di pensare per analogia le pure sostanze spirituali e Dio. Come mai l' intelletto umano giunge a capire la necessità, e immutabilità delle verità eterne e dell' eterno intelletto? Risponde san Tommaso in più luoghi; che ciò accade, non per intuizione; ma 1° perchè il lume intellettivo è una somiglianza del lume eterno, ed è infinito non già nel senso assoluto, ma perchè non è limitato dalla materia (*De mag. passim*); 2° perchè nelle cose derivano le specie o nature, secondo l' eterne idee: *omnes rationes rerum....*

derivantur in creaturas ut subsistant (*P.* 1, *qu.* 105, *a.* 3); 3° e perchè Dio creatore e conservatore, com'opera in tutte le cose, muove altresì il nostro intelletto nella radice dell'attività mentale: « Per influsso di lui, scrive san Tommaso, si causa in noi qualunque cognizione: *per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.* » (*Summa contra gentiles, cap.* 11, *ad* 5.) Così ci vien dato di sapere che le verità, non già necessarie ed eterne per modo *assoluto* in noi (come vogliono i mistici), ma necessarie ed eterne in modo negativo, perchè prescindono da ogni limite di tempo e di luogo (*ab hic et nunc*), son eterne e necessarie in Dio per modo assoluto e positivo. (*P.* 1, *qu.* 16, *a.* 7, *e ad* 2, *e ad* 4.)

L'intelletto umano è idoneo a' concetti delle cose corporee o alle specie intelligibili di queste, perchè superiore a loro nell'entità, ossia perchè non limitato dalla materia; è idoneo a concepir sè stesso, perchè come intelletto è anche intelligibile a sè per natura; è idoneo a concepire *analogicamente* Dio, perchè ne ha in sè stesso la somiglianza e l'immagine: *ma tutto ciò non basterebbe senz' un' attinenza reale fra il conoscimento umano e le cose reali, attinenza che fa nascere il concetto*; ed è di *percezione* sensitiva e quind'anche intellettiva rispett' a' corpi, è di presenza intrinseca dell'intelletto a sè stesso, è d' un' arcana dipendenza dell'intelletto da Dio, prima causa di tutte le cose e degl' intelletti. A intuírlo si richiede poi una soprannaturale virtù: *additum lumen gloriæ;* e che Dio ci s' appresenti come oggetto immediato. E l' Alighieri fa dire a un' anima beata:

« . . . . ciò che ne dona
Di gratuito lume il sommo Bene,
Lume ch' a lui veder ne condiziona. »

(*Par.*, *XIV.*)

Parlerò in quest' altra Lezione della volontà e dell' operare umano; e così finirò l' età de' Dottori.

LEZIONE DECIMAPRIMA.

SEGUE SAN TOMMASO E DANTE: DELL'OPERARE UMANO. CONCLUSIONE.

Sommario — Da qualunque forma o natura in atto, nasce una inclinazione; quindi l'appetito *naturale*, negli enti sforniti di senso e d'intelletto; l'animale, ne' forniti di senso; l'intellettuale, ne' forniti d'intelletto. — L'appetito ha l'atto non immanente. — L'appetito animale o sensitivo si distingue dall'intellettivo, perchè l'oggetto dei sensi è differente dall'oggetto dell'intelligenza. — L'appetito intellettivo è la volontà. — La volontà è necessitata? Si distingue la necessità *naturale* che non repugna punto alla volontà; la necessità *de' mezzi al fine*, la quale altresì non repugna; la necessità *di coazione*, e questa repugna. — La necessità *naturale*, poi, non si stende a ogni determinazione della volontà, che non vuole necessariamente i beni particolari, ma il bene in genere: di là nasce la libertà. — L'intelletto, poichè dirige la volontà, si dice pratico, ma non va distinto specificamente dall'intelletto speculativo. — L'intelletto muove la volontà, non per modo d'agente, ma per modo di fine; la volontà, poi, muove l'intelletto come agente. — Il libero arbitrio è la volontà, ma unita con la virtù consigliativa. — Giudizio pratico della volontà. — La libertà comincia dalla riflessione, che, mossa dalla volontà, può far prevalere uno od altro motivo; e però riesce libero il decreto della volontà ultima, cioè il giudizio che dice: voglio. — Onesto, utile, dilettoso; l'onesto è il bene in sè, il dilettoso è il piacere che ne deriva, l'utile è il mezzo. — Fine della volontà essendo il bene, la volontà dirige le azioni ad un fine. — Fini secondarj e fine supremo ch'è primo nell'intenzione. — Fine ultimo è la felicità, ma che comprende il bene in sè stesso, e la dilettazione com'effetto del bene. — Tutte le cose a lor modo tendono a Dio. — La beatitudine non è un'inerzia; è perfezione somma, e però è supremo atto; consiste nell'operazione intellettiva. — Quindi non annoia, perchè l'*infinito* non comporta un *più* da desiderare, nè può esser mai *superato* da' desiderj. — La beatitudine sta nell'*ottima operazione dell'ottima potenza quant'all'ottimo oggetto*. — Visione di Dio. — Il fine o bene, è legge. — Legge prossima della volontà è la retta ragione; cioè la ragione, non come facoltà umana semplicemente, ma in quanto acchiude i principj morali e li fa presenti alla volontà. — Regola suprema, poi, è la *sapienza di Dio*, identica con la volontà di lui. — Poichè tutto è mosso al fine suo da Dio, tutto partecipa alla legge eterna; questa partecipazione chiamasi legge naturale. — Ma le nature ragionevoli ne partecipano per la cognizione e per la naturale inclinazione al debito atto e fine. — I principj e le prossime conclusioni della legge naturale sono di universale notizia, immutabile anche rispetto a Dio. — La ragione retta è imperativa. — Se la volontà segue tal rettitudine, l'atto è buono; se no, è peccato. — Dal ripetere gli atti si fa l'abito, cioè virtù e vizio — Il bene morale si definisce per tanto in modo analogo alla verità, è un'*equazione*. — La virtù, stando alla misura, evita gli eccessi e riposa nel mezzo; ma lo stare nel mezzo è quanto alle passioni, non quanto alla regola ch'è un termine; poi la misura si può trapassare nelle virtù morali, non già nelle teologiche; ancora, ogni minimo atto se *sregolato* è cattivo. — Della teorica sulle passioni e sulle virtù in parti-

colare. Poichè l'uomo è sociale, bisognò la legge per la virtù di lui e per la pace. — Condizioni affinchè la legge sia legge. — La legge umana non comanda ogni atto virtuoso, ma gli ordinabili al bene comuno — Non proibisce ogni atto vizioso, ma i più gravi, e senza cui la società civile non si conserva. — Se la legge ha per fine il ben comune, la potestà d'ordinare la legge è nel *Comune perfetto* o in chi ne tiene le veci. — Migliore d'ogni governo il misto. — Può il Comune togliere via il governo tirannico, ch'è tale perchè cerca il bene privato, non il comune. — Ma può toglierlo con modi ordinati. — A una legittima potestà è anche lecito punire di morte il tiranno. — Dottrine di Dante sull'impero universale e sui regni particolari. — San Tommaso adunava il passato e lo perfezionava; cioè *ordinò, chiarì, sceverò, svolse* la scienza; l'Alighieri a questa sapienza universale dètte immagini e affetto di poesia.

Esposi la dottrina di san Tommaso e di Dante, e con loro di tutt'i Padri e Dottori, circa gli universali, e mostrai le dottrine che ne discesero circa Dio, l'universo e l'uomo; quant'all'uomo, poi, vedemmo la dottrina del suo conoscere; e ci rimane così la teorica dell'operare.

Da qualunque natura o forma, nasce una qualche inclinazione che si dice appetito, giacchè la natura è un'attività; e ciò si vede con l'esperienza. Le cose, sfornite di senso e d'intelletto, hann'anch'esse un appetito, perchè ciascuna tende ad un termine proprio, e però l'acqua scende al basso e il fuoco va in alto; quest'è appetito naturale. Gli animali pel piacere o pel dolore tendono agli oggetti sensibili, quest'è appetito animale o sensitivo. Le creature, poi, fornite d'intelletto, tendono agli oggetti appresi con la mente; e quest'è appetito intellettuale. (*P.* 1, *qu.* 80, *a.* 1, *c.*) L'apprendere è atto immanente che si ferma, cioè, nel conoscente; l'atto dell'appetito è *transeunte*, passa, cioè, ad un oggetto; e come il fuoco riscalda il ferro, così l'animale tende al cibo, e l'uomo alla società. L'Alighieri dice lo stesso nel *Convito;* e voi rammentate, o signori, com'egli poetasse di ciò altamente in più luoghi della *Commedia;* specie nel canto XVIII del Purgatorio:

« L'animo, ch'è creato ad amar presto,
Ad ogni cosa è mobile che piace,
Tosto che dal piacere in atto è desto.
Vostra apprensiva da esser verace
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
Sì che l'animo ad essa volger face:

E se rivolto invêr di lei si piega,
  Quel piegare è amor; quello è natura,
  Che per piacer di nuovo in voi si lega.
Poi, come 'l fuoco muovesi in altura,
  Per la sua forma, ch' è nata a salire
  Là dove più in sua materia dura;
Così l'animo preso entra in disire,
  Ch' è moto spiritale; e mai non posa,
  Fin che la cosa amata il fa gioire. »

Qui si distinguono i tre amori: il naturale (o senz' apprensione) del fuoco che sale; il sensitivo, ch' è detto dal piacere; e l'intellettivo, ch' è moto spirituale. Si noti che talora il *naturale* si contrappone dagli scolastici all'amore *libero;* come in quel luogo di Dante:

« Nè Creator, nè creatura mai,
  Cominciò ei, figliuol, fu sanz'amore,
  O naturale, o d'animo; e tu 'l sai. »
(*Pur., XVIII.*)

L'appetito intellettuale, dice san Tommaso, si distingue dall'animale; giacchè gli appetiti si distinguono pe' loro atti e per gli oggetti onde son mossi: *secundum distinctionem activorum et motivorum.* E, poichè ciò che s'apprende con l'intelletto è d'altro genere dall' appreso co' sensi, conséguita che l'appetito intellettivo sia diversa potenza dal sensitivo: *quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.* (*P.* 1, *qu.* 80, *a.* 2, *c.*) L'appetito intellettivo è la volontà. E qui nasce due quesiti: la volontà appetisce *alcun che* per necessità? e, in contrario, appetisce *tutto* per necessità? Comincia san Tommaso da porre il concetto di necessità, affinchè sia sciolta la tesi. La necessità o è *naturale* e assoluta, o di *mezzi al fine,* o di *coazione.* La necessità *naturale* o risguarda la materia delle cose, per esempio, che il composto di forze contrarie si corrompe; o risguarda la specie delle cose, per esempio, che un triangolo ha i tre angoli ugnali a due retti o che l'uomo è animale e razionale. Questa necessità, che viene da natura, non repugna punto

alla volontà, perchè la natura è principio di tutto e quind'anche degli atti volontari. Però, come l'intelletto è inerente ai primi principj, così la volontà non può non volere l'ultimo fine ch'è il bene. La necessità *de' mezzi al fine* o utilità, non repugna pure alla volontà; perchè, volendo il fine, con esso si vuole i mezzi; come chi vuol passare il mare cerca la nave. Ma la necessità di *coazione*, cioè la violenza entro la volontà da un che diverso o estraneo ad essa, questo è impossibile e repugna; perchè il violento è contrario alla inclinazione, e ogni moto della volontà è una certa inclinazione. (*P.* 1, *qu.* 82, *a.* 2, *c.*) Come dice Dante:

« Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza;
Ma fa come natura face in foco,
Se mille volte vïolenza il torza. »
(*Par., IV.*)

Ma forse la volontà, benchè non isforzata, è sempre necessitata da natura? In molte cose no. Come l'intelletto, dice san Tommaso, aderisce di necessità a' primi principj, ma non alle proposizioni contingenti (a quelle, cioè, che ammettono la possibilità del contrario), e non aderisce di necessità nemmeno alle conclusioni dimostrabili (come a quelle di geometria) se prima non ha compreso la connessione loro co' principj; così la volontà vuole di necessità il bene in genere, ma non i beni particolari che sono sproporzionati a compierne l'appetito; nè vuole di necessità i beni necessarj all'ultimo fine, perchè quaggiù non se n'intuisce la natura e la necessità. (*P.* 1, *qu.* 82, *a.* 2, *c. e p.* 1, 2, *qu.* 10, *a.* 2, *c.*) Quindi la possibilità dell'elezione tra più cose e la possibilità del bene e del male; come cantò l'Alighieri:

« Esce di mano a Lui, che la vagheggia
Prima che sia, a guisa di fanciulla,
Che piangendo e ridendo pargoleggia.
L'anima semplicetta, che sa nulla,
Salvo che, mossa da lieto fattore,
Volentier torna a ciò che la trastulla.

Di picciol bene in pria sente sapore:
Quivi s'inganna; e dietro ad esso corre,
Se guida o fren non torce lo suo amore. »
(*Pur.*, *XVI.*)

Si è detto, che l'appetito intellettuale nasce dalla cognizione intellettiva; e però l'intelletto dà ordine alla volontà, cioè le mostra il fine ed i mezzi. L'intelletto, per tale ufficio, piglia il nome d'intelletto pratico, perchè dirige la pratica, cioè l'operazione della volontà. Nota san Tommaso, che ciò per altro non distingue l'intelletto in due potenze. L'intelletto *speculativo* apprende alcun che senz'ordinarlo ad un'operazione; il *pratico* sì. Per esempio: l'intelletto del geometra conosce la natura de' triangoli; l'ingegnere la conosce, e dispone ciò all'uopo dell'ingegneria. Ora voi vedete, o signori, che l'oggetto conosciuto è lo stesso, quant'alla sostanza; diversifica bensì accidentalmente nell'uso che se ne fa. Ebbene, dice san Tommaso, le differenze accidentali non isvariano la potenza, sì le specifiche, come chiarimmo altrove: e però lo speculativo e il pratico sono due ufficj d'un unico intelletto: *quod accidentaliter se habet ad objecti rationem non diversificat potentiam.* (*P.* 1, *qu.* 79, *a.* 11, *c.*) Voi capite, o signori, che san Tommaso confutò sin da que' tempi la essenziale distinzione che il Kant poneva tra' due intelletti, o, com'ei li chiama, tra la ragione *pura* e la *pratica.* Talchè, aggiunge il santo Dottore, l'intelletto muove la volontà, non per modo d'agente, ma per modo di fine che le vien mostrato da esso. La volontà, poi, non come fine, ma com'agente, piega l'intelletto all'attenzione ed alla riflessione; e ciò si vede con l'esperienza. (*P.* 1, *qu.* 82, *a.* 4, *c.*)

E di qui proprio s'intende la natura del libero arbitrio. Stanno dinanzi alla volontà più beni che non la tirano di necessità, per le ragioni accennate. Quindi occorre la scelta; e la scelta dipende dall'*appetito* e dalla *facoltà conoscitiva;* la conoscitiva fa vedere la natura di ciò ch'è da eleggere e porge consiglio; l'appetito si risolve e consente. (*P.* *1*, *qu.* 83, *a.* 3, *c.*) Dunque il libero

arbitrio è la volontà; ma in unione con la virtù dell'intelletto consigliatore, mancando l'atto della quale (per esempio negl'infanti) l'arbitrio non esce ad atto, come i semi non germogliano fuor della terra. (*P.* 1, *qu.* 84, *a.* 4, *c.*)

L'assenso della volontà, unito così all' intelletto e dipendente da esso, è una *specie* di giudizio; è un giudizio operativo; con che dice la volontà: tra questi beni preferisco il tale o il tal altro, voglio così e non altrimenti. Ora. se quel giudizio fosse necessario, la volontà non l'avremmo libera; necessario sarebbe se la riflessione dell'intelletto. guardando genuina le cose da eleggere, mostrasse la verità loro in modo efficace alla volontà; non è necessario. se la riflessione possa, come può (e ce lo attesta la coscienza), ripensare in tal modo i partiti da prendere, che le riesca così procedere schietta, come ingrandire o restringere o velare o trascurare l'una o l'altra ragione del meglio per muovere al peggio l'ultima risoluzione della volontà già inclinantesi da sè verso il bene od il male. Quindi la libertà comincia dalla volontaria riflessione che considera diversamente i beni, secondo ch'è bene o mal diretta dal nostro volere. Però, dice san Tommaso: alcune cose operano senza giudizio, cioè le creature senza conoscimento; alcune operano con un certo giudizio ma non libero, cioè gli animali (rammentate, o signori, che qui *giudizio* ha senso analogico o di naturale istinto: *ex naturali istinctu*); altre con *libero giudizio*, come l'uomo, il cui giudizio pratico ha libertà, giacch'egli « opera con un tal quale confronto della ragione, può quindi piegarsi da parti diverse: *homo agit ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri.* » (*P.* 1, *qu.* 83, *a.* 1, *c.*) Però la volontà diminuisce od accresce il peso de' motivi ad operare, secondo la considerazione ch'ella ne fa fare all'intelletto; e così risponde san Tommaso alla obiezione esposta pure da Dante:

« Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber uom l'un si recasse a'denti. »
(*Par.*, *IV.*)

Ma dice il santo Dottore: « *Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud*: Niente vieta, se vengano proposte due cose uguali sotto la medesima considerazione, poter considerare l'una sott'un tale rispetto che lo faccia prevalere e inclini più dell'altra la volontà. » (*P.* 1, 2, *qu.* 13, *a.* 6, *ad* 3.) E davvero, la considerazione di non lasciarsi morire basterebbe (cred'io e credete voi, o signori) a prendere l'un cibo, chi non potesse ambedue. Qui voi vedete descritto il vigore *pratico* della volontà, *perch'essa medesima fa prevalere* un motivo, e reca poi a un giudizio pratico piuttostochè ad un altro, talchè la libertà cominci da quella libera riflessione e prevalenza e si compia nel giudizio che dice: voglio. L'Alighieri, nella *Monarchia*, descrive in modo egregio la libertà del giudizio pratico, e il suo essere o no *prevenuto e corrotto* dall'appetito. Ecco le sue parole, come le volta il Ficino: « Dicono il libero arbitrio essere libero giudizio di volontà; e dicono il vero: *liberum de voluntate judicium*.... Però dico che il giudizio è mezzo tra l'apprensione e l'appetito: *judicium medium est apprehensionis et appetitus*. Imperocchè prima la cosa si apprende, e poichè ella è appresa si giudica buona o mala: e ultimamente colui che ha giudicato o la séguita o la fugge. Adunque, se il giudizio *è mosso dall'appetito* in qualunque modo preveniente non può essere libero (*cioè libero da passione e tutto per la verità*), ma è menato da altri preso. » E come la elezione sia un'unione di consiglio e d'assenso; e da essa fruttifichi la moralità, uditelo in questi versi:

« Innata v'è la virtù che consiglia,
E dell'assenso de'tener la soglia.
Quest'è 'l principio là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni amori o rei accoglie e viglia.

Color che ragionando andaro al fondo,
S'accorser d'esta innata libertate;
Però moralità lasciaro al mondo. »

(*Par.*, *XVIII.*)

La materia del libero arbitrio è trattata da san Tommaso a compimento nella parte *prima secundæ* della *Somma teologica* sul principio.

L'appetito, com'io dissi altrove, ha per oggetto il bene; il bene, poi, o si considera in generale, come perfezione cercata da qualunque appetito, o in particolare come desiderata dalla volontà. È bene morale, se la volontà si conformi all'ordine delle cose; è male morale, se la volontà si disformi da esso. Voi sapete, o signori, come voglia distinguersi tra il bene in sè stesso e il piacere; e come la volontà buona cerchi l'onesto perchè onesto, non perchè piacevole; quantunque ami ad un tempo la dilettazione che il buono può recare nell'animo quasi fragranza di vino salubre; cioè, per usare vocaboli in voga, la volontà può amare l'onesto qual bene oggettivo e soggettivo insieme. Credono alcuni che san Tommaso (e i Dottori in generale) non distinguessero l'un dall'altro, e che pigliassero la felicità o beatitudine, a cui tende l'uomo, in senso di piacevolezza. Ma il fatto è diverso; e san Tommaso distingueva nel bene l'un termine dall'altro in modo evidente. Differenziava l'*onesto*, l'*utile* e il *dilettoso*, mostrando che in un senso più alto e generale tal divario scaturisce dall'essenza del bene: san Tommaso suol ridurre sempre le questioni a'lor principj universali. Si può paragonare (e'dice) il moto dell'appetito al moto del corpo naturale. Il moto termina nel suo ultimo punto assolutamente; ne' punti medj, percorsi da esso, termina relativamente. L'estremo termine poi si può considerare in doppio modo, o è la cosa in cui tende il moto, per esempio il luogo (*utpote locus*), o il riposo della cosa che si muove e che trova la quiete nel suo termine (*quies in re illa*). Così, ciò che desideriamo qual mezzo al fine, è l'*utile;* ciò in cui ter-

mina la volontà e che si desidera per sè (*quod per sè desideratur*) è l'onesto; la quiete nella cosa desiderata è il piacere: *quies in re desiderata est delectabile.* (*P.* 1, *qu.* 6, *a.* 6, *c.*) L'ammettere tal desiderio del bene in sè stesso deriva dalle dottrine sull'intelletto che, per san Tommaso e pe' Padri, conosce in sè stessa la natura degli enti; per contrario, la opinione degli *utilitarj* e degli epicurei viene dal *soggettivismo* che nega ogni apprensione vera delle cose. L'Alighieri distingue l'utile dall'onesto nell'amore della sapienza; e dice (*Tratt.* III *cap.* 11): « Non so chiamare vero filosofo colui ch'è amico di sapienza, per utilità... Per che, siccome l'amistà per onestà fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta ch'è generata per onestà solamente, senz'altro rispetto, e per bontà dell'anima amica, ch'è *per diritto appetito e per diritta ragione.* »

Il bene è fine della volontà; e poichè, dice san Tommaso, l'uomo per la volontà è padrone delle sue azioni che quindi si chiamano *umane* (*quarum homo est dominus*) *o proprio nostre* (*Conv. Trattato* IV, *cap.* 9), séguita che queste si volgano tutte ad un fine. E quantunque ogni cosa tenda in un fine, essendo l'operare di ciascuna determinato ad un effetto; pure la creatura irragionevole v'è più menata e mossa, che procedente da sè ed agente; ma l'uomo tende al fine di suo, *quasi se agens et ducens.* (*P.* 1, 2, *qu.* 1, *a.* 1 *e* 2, *c.*) E v'è un ultimo fine; giacchè v'ha sempre un termine ch'è primo nell'intenzione; a cui, cioè, guarda la volontà principalmente (*P.* 1, 2, *qu.* 1, *a.* 4, *c.*); e che però, come insegna l'Alighieri nella *Monarchia* (*lib. I*), è la causa e il principio delle operazioni: *in operabilibus principium et causa omnium ultimus finis.* Or quest' ultimo fine è un solo, giacch'è il perfetto de' beni desiderati; e riduce ad un genere ogni specie d'atti volontari; e il desiderio naturale tende, come la natura, all'unità. (*P.* 1, 2, *qu.* 1, *a.* 5, *c.*) Sappiamo dalla esperienza, che tal fine ultimo è la beatitudine o felicità perfetta, desiderio di tutti, benchè non tutti la conoscano bene, e il desiderio natu-

rale ne sia confuso; felicità che non s'intende mica in senso di piacere solo, ma di possesso del bene ch'è tale in sè, e dal cui possesso viene diletto. (*P.* 1, *qu.* 2, *a.* 1, *ad* 1.) E così l'Alighieri:

« Ciascun confusamente un bene apprende,
 Nel qual si quieti l'animo, e desira:
 Per che di giunger lui ciascun contende. »
(*Pur.*, *XVII.*)

Il bene perfetto o essenziale è Dio, come vedemmo altrove; e a lui tendono non l'uomo solamente, ma ogni creatura irragionevole (dice san Tommaso, dichiarando e migliorando Aristotile); con tal diversità, che l'altre creature tendono alla perfezione propria e così a una maggior somiglianza con Dio, ma l'uomo tende a conseguirlo: *ad consecutionem.* (*P.* 1, 2, *qu.* 1, *a.* 8, *c.*) Voi sapete, o signori, com'altamente significasse l'Alighieri, nel canto I del Paradiso, il tendere a Dio d'ogni cosa per l'ordine universale:

« Nell' ordine ch' io dico sono accline
 Tutte nature per diverse sorti
 Più al principio loro, e men vicine:
Onde si muovono a diversi porti
 Per lo gran mar dell' essere; e ciascuna
 Con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il fuoco invêr la Luna:
 Questi ne' cuor mortali è permotore:
 Questi la terra in sè stringe ed aduna.
Nè pur le creature, che son fuore
 D' intelligenzia, quest' arco saetta,
 Ma quelle c' hanno intelletto ed amore. »

E quindi simboleggia, ch' egli dal vertice del Purgatorio salga su, naturalmente, a Dio:

« Ed ora lì, come a sito decreto,
 Cen porta la virtù di quella corda,
 Che ciò che scocca, drizza in segno lieto. »

San Tommaso, per ben determinare in che stia la felicità perfetta, va con metodo d' *eliminazione*, come Ga-

lileo per sapere la causa del galleggiare i gravi sull'acqua. Esclude il santo Dottore la ricchezza, gli onori, la fama, il potere, i beni corporali, la voluttà, un qualche bene dell'anima, ogni bene creato. (*P.* 1, 2, *qu.* 2.) L'Alighieri fa dire a Ottobono de' Fieschi, arrivato agli onori pontificali:

« Ma, come fatto fui roman pastore,
  Così scopersi la vita bugiarda.
Vidi che lì non si quetava 'l cuore,
  Nè più salir poteasi in quella vita;
  Per che di questa in me s'accese amore. »
(*Pur.*, *XIX.*)

E quant'al bene dell'anima, ci accorgiamo qui sempre più come san Tommaso distingua la felicità, qual godimento, dall'oggetto di essa, amato e pregiato in sè. Egli dice che l'anima non può avere da sè il compimento della felicità, perch'ella trascorre dalla potenza all'atto; il che mostra com'ella non sia compiuta in sè stessa; però riceve il compimento, e non l'ha. Talchè la *cosa ch'è fine a lei, è ciò in che sta la beatitudine: id in quo beatitudo consistit;* beatitudine si chiama il conseguirlo. (*P.* 1, 2, *qu.* 2, *a.* 7, *c.*) Esclusi gli altri beni dal grado di perfetta felicità, resta il bene increato o Dio che, infinito, adempie ogni desiderio: *qui sua solus infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.* (*P.* 1, 2, *qu.* 3, *a.* 1, *c.*) Così l'Alighieri:

« Chè 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
  Così accende amore, e tanto maggio,
  Quanto più di bontate in sè comprende.
Dunque all'essenzia, ov'è tanto avvantaggio,
  Che ciascun ben, che fuor di lei si truova,
  Altro non è che di suo lume un raggio,
Più ch' in altra conviene che si muova
  La mente, amando, di ciascun che scerne
  Lo vero, in che si fonda questa pruova. »
(*Par.*, *XXVI.*)

Ma la beatitudine, compimento d'ogni desiderio, non è un'inerzia; anzi è operazione somma, giacchè vi sta

la perfezione che in ogni cosa è il colmo dell' attività; cioè la potenza in atto compiuto. Consiste, quant' a noi, nell' operazione intellettiva che sola può risguardare un bene increato, anzichè nel senso. Dante simboleggia l' atto perenne di quella felicità con la luce e col moto e col canto de' beati. Poichè l' oggetto è infinito non annoia, com' accade quand' un bene finito è già conosciuto e goduto e si desidera un più; ma più dell' infinito non si dà, nè una potenza finita può mai superare l' infinito, come non lo supera neppure un atto infinito ma lo adegua; e però le obiezioni recenti mostrano un giudicare che non si spania da' sensi. Dante accennò così la perpetuità del desiderio e dell' appagamento nell' infinità dell' oggetto:

« L' anima mia gustava di quel cibo,
Che, saziando di sè, di sè asseta. »
(*Par.*, *XXXI.*)

E nell' ultimo canto del Paradiso:

« A quella luce cotal si diventa,
Che volgersi da lei per altro aspetto
È impossibil che mai si consenta;
Perocchè 'l ben, ch' è del volere obbietto,
Tutto s' accoglie in lei, e fuor di quella
È difettivo ciò ch' è lì perfetto. »
(*Par.*, *XXXIII.*)

L' essenza della beatitudine sta nel vedere intellettivo, come già disse Aristotile: di fatti, la volontà gode quand' il fine suo è presente; e glielo presenta la visione dell' intelletto. (*P.* 1, 2, *qu.* 3, *a.* 4, *c.*) La beatitudine, pertanto, ch' è somma perfezione, sta nell'ottima operazione dell' ottima potenza quant' all' ottimo oggetto: *optima operatio hominis quæ est optima potentia respectu optimi objecti.* (*P.* 1, 2, *qu.* 3, *a.* 5, *c.*) Ottima operazione, ch' è la comprensione; dell' ottima potenza, ch' è l' intelletto; dell' ottimo oggetto, ch' è Dio. Voi sentite, o signori, che qui la dottrina d' Aristotile ha ricevuto la massima determinatezza, e ha perduto quel non so che di confuso ch' era e doveva essere in lui. E san

Tommaso aggiunge, che della visione ultima è oggetto l'essenza di Dio; perchè si desidera naturalmente la conoscenza della causa ignota d'effetti noti. Da tal visione si genera il diletto della volontà che riposa nel bene acquistato. (*P.* 1, 2, *qu.* 4, *a.* 1 *e* 2, *c.*) L'Alighieri pure, parlando de' beati:

« E dêi saver che tutti hanno diletto,
Quanto la sua veduta si profonda
Nel Vero, in che si queta ogn'intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel ch'ama, che poscia seconda. »
(*Par.*, *XXVIII.*)

Veduto in che consista il bene o il fine dell'uomo che ha libera volontà, si veda com'il *fine*, cioè il bene, sia *legge*. La legge vien definita da san Tommaso: una certa regola e misura degli atti, secondo la quale siam indotti ad operare alcun che, o ne siamo rimossi. Poichè la volontà è libera, le occorre una regola. Chi gliela porge? La regola prossima le viene dalla ragione, perchè la ragione, ch'è principio degli atti umani, ce ne mostra il fine, e ve gli ordina. Però la ragione umana è legge, non come un che assoluto e divino, ma come partecipe della verità, per cui vede il fine conveniente e il modo di conseguirlo. La legge sta nella ragione, perchè in essa è il conoscimento della verità e, con la verità, del fine e dell'ordine a conseguirlo. La ragione, di fatto, non è legge come facoltà; ma in quanto dà le proposizioni universali o assiomi, ordinati all'opere dell'uomo; per esempio, si dee fare il bene e fuggire il male; non offendere alcuno e simili; assiomi che hanno ragione di legge: *hujusmodi propositiones universales rationis praticæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis.* (*P.* 1, 2, *qu.* 90, *a.* 1, *c.* e *ad* 2.) Tal ragione, che ha in sè le verità morali somme, dicesi *retta* ragione. Or, poichè l'uomo è capace di tali verità, appunto perchè dotato di lume intellettuale partecipato da Dio,

segue che la legge della ragione umana abbia una regola suprema ch'è la legge eterna. (*P.* 1, 2, *qu.* 21, *a.* 1, *c.*) Come la ragione della divina sapienza (dice san Tommaso) in quanto crea le cose, ha ragione d'arte o d'esemplare o d'idea; così la ragione della divina sapienza che muove tutto al debito fine, ha ragione di legge. (*P.* 1, 2, *qu.* 93, *a.* 1, *c.*) Ponete mente, o signori, ch'egli co' Padri e Dottori non mette la legge eterna in una volontà di Dio arbitraria, ma nella *sapienza di Dio, identica col suo volere.*

Poichè Dio crea le cose a sua somiglianza e le muove al fine loro, segue (insegna san Tommaso) che tutte partecipano della legge eterna; la qual partecipazione si chiama legge naturale, perch'è impressa nelle creature. Ma elle ne partecipano diversamente; le creature non razionali, avendo inclinazione a' proprj atti e fini (come notò l'Alighieri nel passo già citato), son regolate e misurate dalla legge, ma non si regolano nè si misurano da sè: le creature razionali partecipano della legge eterna per la naturale ragione, ch'è quasi un'impressione del divino lume in noi; e l'uomo, perciò, è regolato e misurato dalla legge, e ad un tempo si regola da sè, perchè la conosce. (*P.* 1, 2, *qu.* 91, *a.* 2, *c.*) E l'Alighieri dice:

« Lume v'è dato a bene ed a malizia. »
(*Pur.*, *XVI.*)

Dunque l'uomo partecipa della legge eterna ed ha entro di sè la legge naturale in due modi; per modo di cognizione e per la naturale inclinazione al debito atto e fine: *per modum cognitionis et per modum interioris principii motivi..... habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem.* (*P.* 1, 2, *qu.* 93, *a.* 6, *c. e qu.* 91, *a.* 2, *c.*) La cognizione di questa legge, ne' suoi principj e nelle prossime conclusioni da queste, è universale, perchè viene da natura come la notizia de' principj logici. Ed è anche immutabile, sì per legge umana come divina, e quant'a' principj supremi e quant'alle prossime conclusioni. Non è possibile nemmen a Dio volere che

l'uomo uccida l'altr'uomo fuor di giusta necessità, perchè questo è disordine: tal volontà in Dio repugna; come volere un circolo quadrato. Può bensì la legge divina o l'uomo aggiungere qualcosa; o mutare ne'casi particolari, quand'altra legge s'opponga; come non si restituisca il deposito d'armi al pazzo. (*P.* 1, 2, *qu.* 94, *a.* 4 *e* 5, *c.*)

La ragione, avendo in sè la legge, è imperativa; perch'ella dà consiglio alla volontà sull'elezione, giudica del meglio e lo comanda: *consiliare, judicare, præcipere.* (*P.* 1, 2, *qu.* 57, *a.* 6, *c.*) Quando la volontà procede al fine, secondo l'ordine di ragione e della legge eterna, l'atto è retto, se no è peccato. (*P.* 1, 2, *qu.* 21, *a.* 1, *c.*) Col ripetere gli atti ordinati si fa l'abito; e questa è la virtù ch'è l'abituale conformità delle potenze *appetitive* alla ragione: *quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.* (*P.* 1, 2, *qu.* 56, *a.* 4, *c.*)

Se la virtù consiste nella conformità dell'appetito alla ragione, dunque tra essa e l'appetito v'ha da esser equazione, come tra misura e misurato. La verità si definì *adequatio rei et intellectus:* equazione della cosa intesa e dell'intelletto; e così: la bontà della virtù morale consiste nell'equazione alla misura della ragione: *bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis.* L'intelletto conosce la verità, se conosce la cosa qual è; e la volontà opera bene, se va conforme all'intelletto che conosce le cose e l'ordine loro. La cosa è misura dell'intelletto; l'intelletto è misura dell'operazione. (*P.* 1, 2, *qu.* 64, *a.* 1, *c.* *e* *qu.* 64, *a.* 3, *c.*)

Scende da ciò la dottrina che la virtù, proporzionandosi alla misura di ragione, non pecca nè d'eccesso nè di difetto, ma riposa nel mezzo. Voi sapete, o signori (e già lo dissi parlando d'Aristotile), che a tal dottrina si fanno dell'obiezioni; e le principali son tre: l'essenza della virtù sta nel conformarsi al bene ch'è legge assoluta, e non consiste già nel bilicarsi tra due estremi; poi, le virtù eroiche non ponno avere eccessi; e infine, cert'atti, anco piccoli, sono cattivi. Tali obiezioni non feriscono la dottrina de'Dottori. Quant'alla prima,

san Tommaso insegna che la virtù morale trae la sua bontà dalla regola di ragione, ed ha per materia gli affetti e le operazioni: se adunque, egli aggiunge, la virtù morale si paragoni alla regola di ragione, ella non è tra due estremi, ma è una semplice conformità alla legge, è un termine solo: *habet rationem extremi unius quod est conformitas;* l'eccesso poi e il difetto son l'altro estremo, o la deformità: *quod est deformitas;* se poi si considera la ragione quant'alle passioni, ha ragione di mezzo, perchè riduce la passione a regola di ragione, cioè la modera tra il mancamento di vigore ed il troppo: *sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis.* (*P.* 1, 2, *qu.* 64, *a.* 1 *c. e ad* 1.) Risponde all'altra obiezione il santo Dottore, che nelle virtù morali, risguardanti cose create, si può sempre oltrepassare la misura, non così nelle teologiche; e qui non ha luogo il mezzo. (*Ivi.*) Risponde alla terza (e confuta Cicerone) che ogni passione, considerata in sè, non è nè buona nè cattiva; divien cattiva, se non è moderata; e però i menomi atti d'una passione son cattivi se sregolati. Però, egli dice, la questione tra gli stoici che condannavano tutte le passioni, e i peripatetici che tutte le assolvevano, sta più nelle parole che nella sostanza; giacchè i primi le consideravano uscite dai limiti di ragione: *motum progredientem extra limites rationis;* e i secondi, cioè i peripatetici, come temperate da essa: *a ratione moderatæ.* (*P.* 1, 2, *qu.* 24, *a.* 2, *c.*) Talchè l'Alighieri:

« Or ti puote apparer quant'è nascosa
La veritade alla gente, ch'avvera
Ciascuno amore in sè laudabil cosa:
Perocchè forse appar la sua matera
Sempr'esser buona; ma non ciascun segno
È buono, ancor che buona sia la cera. »
(*Pur.*, *XVIII.*)

Cioè l'amore in genere, quanto alla sua natura *forse* è buono; forse, perchè non ha moralmente nè bontà nè malizia: riceve bensì l'una o l'altra dall'arbitrio che

lo determina in atti speciali, come la cera è configurata dal suggello. Qui dovrei mostrare l'esame delle passioni e delle virtù, fatto da san Tommaso, e dov'egli (per confessione quasi generale) superò gli antichi e non fu superato da' posteriori; ma sarebbe un distendermi più che uno specchio generale di storia non comporti.

Poichè l'uomo è naturalmente sociale, bisognò alla pace degli uomini e alla loro virtù che vi fosse leggi umane; da cui si frenassero le ingiurie e si eccitassero gli atti virtuosi: *necessarium ad pacem hominum et ad virtutem.* (*P.* 1, 2, *qu.* 95, *a.* 1, *c.*)

« Però convenne legge per fren porre:
Convenne rege aver, che discernesse
Della vera cittade almen la torre. »
(*Par., XVI.*)

La legge bisognò alla virtù, perchè essa, come ha l'Alighieri nel *Convito* (*Tratt. IV, cap.* 9), mostra l'equità a chi l'ignora; bisognò alla pace, perchè la comanda a chi non la vuole. Dunque la società civile è a comun bene, ossia al bene di tutti; e però la legge umana, perchè sia legge, avrà tre condizioni: sia proporzionata alla legge naturale; poi alla legge eterna, e al bene comune. (*P.* 1, 2. *qu.* 95, *a.* 3, *c.*) Dunque la legge, se ha per fine il comun bene, se non eccede la potestà di chi n'è l'autore, e se nella *forma* sua non offende l'egualità di proporzione tra' consociati, allora è giusta. Ingiusta nel caso contrario; nè obbliga; ma se la ingiustizia cade in cose umane, si osservano le leggi quand'altrimenti ne verrebbe scandalo o turbazione: *nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem*, perchè l'osservarle non toglie moralità; ma non si devon osservare, se la loro ingiustizia cade nella legge divina e perciò nella legge naturale immutabile. (*P.* 1, 2, *qu.* 96, *a.* 5, *c.*) E si noti, che la legge umana non comanda ogni atto virtuoso, ma gli ordinabili al bene comune: *qui ordinabiles sunt ad bonum commune;* restrizione necessaria, affinchè la legge non vincoli troppo la libertà.

(*P.* 1, 2, *qu.* 94, *a.* 3, *c.*) Comandare ogni atto virtuoso è proprio della legge divina, che ha per fine la felicità eterna; non della legge umana, che ha per fine la temporale tranquillità dello Stato: *temporalis tranquillitas civitatis*; e però risguarda gli atti esterni, e non tutti. ma i relativi alla felicità comune. (*P.* 1, 2, *qu.* 98, *a.* 1, *c.*) E dalla legge non si proibisce e punisce neanco tutti gli atti viziosi; ma i più gravi, da cui solo è possibile che la moltitudine si astenga; da quelli in ispecie che nuocono agli altri e senza la cui proibizione la società umana non si può conservare: *sine quorum prohibitione societas humana conservari non potest.* (*P.* 1, 2. *qu*, 96, *a.* 2, *c.*) Ecco, o signori, il fine e la giustizia del punire, e, nel fine, i suoi limiti.

Ma qual è la legittima potestà a fare le leggi? La risposta è facile. La legge ha per fine il ben comune, a cui ordina cert'atti esteriori del consorzio civile. Però, se l'ordinare gli atti ad un fine è proprio di chi ha quel fine (come la ragione ordina gli atti umani), conséguita che la legge o nasce da tutta la comunità o da chi ne fa l'ufficio: *est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis.* La potestà è nel comune perfetto (cioè non disgregato ma ordinato) o in quelli che ne tengono la vece. (*P.* 1, 2, *qu.* 90, *a.* 3, *c.*) Però san Tommaso, con Cicerone e con sant'Isidoro, stima l'ottimo de'governi il misto; e dice che la tirannide non ha ragione di legge, perchè risguarda il fine privato del tiranno, non già il bene comune. E quest'è il segno della tirannia: che i suoi decreti e atti contrarino la comune felicità. (*P.* 1, 2, *qu.* 95, *a.* 4, *c. e ad* 3.) La forma del governo misto è chiarita da san Tommaso dov'e'parla della repubblica ebrea, da lui risguardata com'un esemplare di perfezione. Egli, col re, vuole gli ottimati, che si eleggano da tutti e fra tutti: *tum quia ex omnibus eligi possunt; tum quia etiam ex omnibus eliguntur.* (*P.* 1, 2, *qu.* 105, *a.* 1, *c.*) Tali dottrine, in tempi di feudalità, son certo più meravigliose che a'tempi di Cicerone. Ma le specie di reggimento sono mutabili se-

condo l'opportunità; giacchè, dice san Tommaso con Agostino, a' popoli corrotti non si conviene la libertà come a' virtuosi. (*P.* 1, 2, *qu.* 97, *a.* 1, *c.*) E poichè la società civile risguarda il bene comune, ed ha in sè radicalmente la potestà d'ordinare i proprj atti, così può togliere via il reggimento tirannico, che non è ordinato al bene comune, sì al bene privato del reggitore: *ad bonum privatum regentis.* Talchè la perturbazione di tal reggimento non è sedizione, se non quando ciò si faccia così *inordinatamente* da patirne più danno: *majus detrimentum.* Il tiranno invece è sedizioso: *magis autem tyrannus seditiosus est*, che nutrisce la discordia e le sedizioni ne' soggetti, per dominarli più sicuramente. (*P.* 1. 2, *qu.* 42, *a.* 2, *c.*) Non sappiamo con certezza se il libro *De regimine principis* sia di san Tommaso o di Tolomeo da Lucca suo scolare. Sembra che san Tommaso scrivesse fino al capitolo sesto del libro secondo. Comunque, nel capitolo sesto del primo libro si concede la facoltà di cacciare il tiranno, e anche d'ucciderlo in caso di necessità, *non però alle moltitudini disgregate, ma sì ad una pubblica autorità*, com'al senato romano o ad altro collegio che le rappresenti. In ciò consento al Corazzini; ma il tirannicidio privato, che il concilio di Costanza condannò, la Chiesa mai non ammise, nè la tradizione de' Padri e Dottori; e dalle preghiere a Dio nei messali perchè ci liberi da' tiranni al tirannicidio, corre un gran tratto. (*V. pref. al Regg. de' Princ. di Egidio Rom. Firenze, Le Monnier* 1858.)

Avrei qui da mostrare le dottrine sulla imputabilità e sull'atto volontario e involontario, e il resto che si tratta in filosofia morale e in diritto naturale; ma la natura del mio lavoro non lo consente: dirò solo, che a me non pare lasciata in quel libro nessuna questione più principale; nè io ne trovo altre ne' libri più recenti, nè in questi le mi paiono meglio risolute.

L'Alighieri non entrò in tali materie; è noto bensì ch'egli nel libro *De monarchia* derivò dalla necessità del civile consorzio la necessità, secondo lui, che tutt'il

genere umano avess'un unico imperatore: e tale impero, a dir suo, appartiene al popolo romano per l'eccellenza de' suoi fatti e per disposizione di provvidenza; e il popolo romano si fa rappresentare dal monarca universale. Tal opinione eccessiva contrapponevano alcuni ghibellini all'altra d'alcuni guelfi, che volevano l'universa monarchia temporale del papa su tutt'i regni; opinione di cui non è cenno in san Tommaso e ne' Padri: opinioni ambedue occasionate dalla memoria di Roma e più dal bisogno di pace fra tanta discordia del medio evo. Certo è che la teorica di Dante escluderebbe l'altra più libera e vera che dal comune perfetto sorge la potestà, e quindi s'offenderebbe le nazioni, dandone la signoria così ad un popolo solo come al suo eletto. Ma si noti ch'egli non assegna perciò all'imperatore una signoria immediata, bensì un uffizio di pacificatore e ordinatore comune, lasciando fuori e dentro Italia i regni particolari, *regna particularia*, e i reggimenti varj di monarchia, come d'aristocrazia e di popolo: *politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores;* e le leggi municipali, *leges municipales.* Quest'ordinamento politico è (per Dante) a'regni particolari un tutto: *quoddam totum ad regna particularia;* nè vuol credersi che l'imperatore governi *senza mezzo* (*immediate*), giacchè le *nazioni, i regni e le città* hanno tali proprietà distinte fra loro che bisogna governarle con leggi diverse: *habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet.* Dunque s'intende solo che l'imperatore comandi nella regola comune che si conviene a tutti, la qual regola non distrugge i principati particolari, ma questi la debbon ricevere, come l'intelletto pratico piglia la proposizione maggiore dallo speculativo e ne trae la conseguenza: *quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent: tanquam intellectus practicus etc.* Però, eletto re de' Romani Arrigo VII, Dante scrive a' principi e a' popoli d'Italia che lo riconoscano amorevol-

mente. (*Monarchia, L. I, et Epist. II.*) Credè l'Alighieri che tal imperatore sarebbe il più giusto, perchè non avrebbe più nulla da desiderare; ma gli Svevi mostrarono che gli rimaneva il desiderio di toglier via le particolari libertà e prendersi regno assoluto.

Concludendo; san Tommaso si vuol considerare come l'ultimo grado di svolgimento della filosofia sin all'età di Galileo. Si può dire con giustizia che san Tommaso adunava in sè il passato e lo perfezionò; lo perfezionò con l'*ordinare e chiarire*, con lo *sceverare* le inutili questioni e lunghezze, e con lo *svolgere* le parti essenziali della scienza. In san Tommaso c'è il passato; tutta quella ricchezza non è nè poteva essere di lui solo, ma vi si raccolse l'eredità d'Aristotile, de' Padri e dei Dottori. Va bene; e noi, lodando questo Dottore, lodiamo chi gli donò del suo; ma farne un torto a san Tommaso val quanto dire che la scienza non si debba *radunare, ordinare* e *dichiarare,* nè che ciò sia opera di scienza e di *grandissimo* perfezionamento, non possibile fuorchè a'grandi intelletti che comprendono in sè l'universalità ordinata delle dottrine. Dante è il poeta di questa sapienza e di queste tradizioni; e chi con troppa leggerezza par s'annoi dell'amore ridestatosi al divino poema, non vede ch'e's'annoia di quell'armonie onde son fatte amabili l'austere verità de'nostri maggiori. Io per me onoro ed amo chi onora ed ama l'Omero della Cristianità; e se talora penso alle due Somme dell'Aquinate, dove in ogni questione e nella loro totalità l'ordine interno spira, quasi direi, una sublimità elegante, elegante per la profonda limpidezza e unione de'concetti, sublimità, perchè avvi là entro quanto mai si conobbe e si disputò dell'attinenze tra l'uomo, il mondo e Dio; e se penso altresì a quel dramma dell'Alighieri, dove a tanta sapienza si dà immagini e affetti e concento dall'empireo agli abissi, allora mi par sentire nell'anima com'il preludio e il finale d'una musica grande che tutta vi si raccoglie: vi si raccoglie la musica dell'Artista eterno.

LEZIONE DECIMASECONDA.

EPOCA DELLA RIFORMA. — DISTINZIONE TRA QUESTA ETÀ E L'ETÀ DE' DOTTORI; CAGIONI DI ESSA, CARATTERI E CONFINI. — METODO D'ESPORLA.

SOMMARIO. — Anche in questa età la scienza si ristringe ne' confini del Cristianesimo. — Si esamina il divario tra l'età de' Dottori e l'età moderna. — L'età de' Dottori è tutta distinzioni che si palesano in contrasti, distinzioni e contrasti nell'ordinamento politico, nell'ordinamento materiale e nel morale. — Ma in quel conflitto si formavano le grandi nazioni europee, perchè v'era un qualcosa di conservato o venerato; ci fu dissensi, ma in alcune verità ci fu consentimento. — Ne' principj del Cinquecento cominciò un' inquietezza di novità; sicchè dal Cinquecento in poi è un'età *di ordinamenti tentati*, un'età di riforme. La riforma sta nel riordinare, benchè tale non sia sempre o l'intenzione o l'effetto. — Prima vi furono di ciò segni precursori; ma un'epoca nuova cominciò quando la volontà particolare diveniva universale. — Si cerca le cause di questa età moderna. — Prima causa; la *civiltà precedente* educò fortemente gl'intelletti e gli animi. — Seconda causa, la *riflessione esaminatrice* che proponesi l'esame per *fine diretto*. — Altro è che s'esamini l'oggetto delle cognizioni stesse, altro è avere *specificatamente la volontà di tutto chiamare ad esame*. — Ciò è de' tempi posteriori all'età de' Dottori. — Nel proporsi quel fine, poi, altro è dubitare d'ogni cosa innanzi l'esamo, altro è volere tutto esaminare quanto alle *ragioni* ma non quanto alla *certezza naturale*; questo è *criticismo vero*, quello è *falso*; in loro due si distinguono le parti combattenti della nostra civiltà. — La riflessione esaminatrice si mostrò, per l'educazione antecedente, così *addestrata*, come *stanca* e ad un tempo *sfrenata*. – Le cause predette spiegano le due qualità de' tempi moderni; la tradizione ha grande potenza su noi da un lato; si sente dall'altro un'avidità continua d'esami, o di trarne un assetto nuovo di scienze, d'arti e di civiltà. — Fra i critici temperati o gli esagerati corre il divario, che questi, dopo aver dispregiato le tradizioni, ricorrono a studiarle per disfarsene, quelli le studiano per trovare gli accordi del nuovo con l'antico. — L'esame, dopo un'età di tante distinzioni e diversità e contrarietà, non può, volendo ridurle ad accordo, se non cadere sulle *relazioni*. — Le relazioni sono *universali*, *evidenti* e *misteriose*. — Universali, possono darci l'*ordinamento* desiderato; evidenti, possono *manifestarlo*; misteriose, possono dare occasioni a *indagini smoderate*. — L'evidenza sta nella *relazione*, il mistero è nel *modo* della relazione. — L'ordinatore della filosofia vera o della civiltà indaga le relazioni fin dove si stende la loro evidenza; le sètte, poi, non intendendo il modo delle relazioni, le negano, confondendo l'unità con l'unione; e quindi si ha da un lato gli accordi tentati, dall'altro l'individualità *sola*. — Ciò si vede non unicamente nella filosofia, ma in ogni altra parte di civiltà. — In politica o si vuole l'autorità sola o la sola libertà disgregata; i valentuomini han tentato conciliarlo. — Nell'arti o si vuole l'imitazione pedantesca o la novità senza freno; e qui pure si tentano accordi. — In filosofia o si vuole la sola tradizione o l'esame senza tradizione; accordi tentati. — Dunque, il dissidio nasce dal rompersi *ogni attinenza per via del criticismo*; l'accordo tentato o la speranza dell'accordo conseguito nascono dall'esame

dell' attinenze per meglio confermarle. — Ciò singolarmente quanto alle dottrine sulla causalità. — La filosofia moderna cominciò dal tempo della riforma, che fu cattolica da un lato e separativa dall' altro. — Non si può affermare se l' età del rinnovamento sia cominciata.

Finita l'età de' Dottori, resta la parte che più ci risguarda; lo specchio generale della filosofia moderna. Nel principio di quell'altra età mostrai che la narrazione non s'allargava più, come nella filosofia antica e come nell'età de' Padri, all'Oriente ed all'Occidente, alla Gentilità ed alla Cristianità, ma ristringevasi a questa e quasi del tutto all'Occidente. I Mori ebbero nell'Asia e nell'Europa un tempo di splendore; ma e' fu passeggero, e non recò perfezionamenti alla scienza ed alla civiltà. Allora dimandai la causa d'un'estensione tanto minore, e mi risposero i fatti, que' fatti che voi tutti sapete: civiltà e Cristianesimo hanno gli stessi confini; dove non è civiltà non è filosofia. Nell' età moderna tal conclusione vale di più. Gli Arabi, dopo un luccicore di scienze prese agli antichi, s'oscurarono tosto e per sempre; i popoli orientali tralignano sempre più; i Chinesi, la cui civiltà fu tanto celebrata nel secolo passato, si sa ormai ch' è un popolo stecchito, conservatore di un passato ch' e' non intende, vecchio rimbambito che co' mostri effigiati crede spaurire le navi europee, civiltà di cerimonie, di bastone e d'infanticidj. Sul finire del medio evo, Colombo e Amerigo nostri e i Portoghesi scoprirono un mondo nuovo. Ebbene, si dilata forse, o signori, con le terre conosciute anch' il racconto della civiltà e della filosofia? No; là pure o spente civiltà o gente inselvatichita. I viaggi non terminarono più, una quinta parte si notò nelle mappe; e ovunque si trovò gente che parla e che nelle parole e negli usi manifesta le verità (benchè oscurate) di senso comune; ma da sì remote origini niuno di que' popoli seppe mostrare a' suoi visitatori un ridestarsi della ragione, un qualche incivilimento che viva e cresca, un segno di riflessione meditata e di filosofia. Sicchè il fatto è pur questo; la storia del Cristianesimo, della civiltà e della filosofia prende i medesimi spazj, vo' dire la Cristianità, dov'essa

prevale, non dov'è soggetta ed oppressa come in Oriente. Vive ne'paesi cristiani un popolo grande che partecipa i nostri studj; ma egli è tra noi ed ha come noi il decalogo, anzi lo prendemmo da esso: ed è tra noi chi, filosofando, rifiuta il Cristianesimo; ma n'ebbe l'educazione e, anche negandolo, l'imita. Però, o signori (dacchè pur siamo a'fatti e narro la storia), chi rimprovera noi di levare alla filosofia l'universalità perchè mettiamo la scienza in armonia col decalogo, ma senza identificarla, dica non meno che lo storico della civiltà le toglie l'universalità, perchè non la vede passare i nostri confini. Fatto è che i germi della civiltà e della scienza sono universali; ma si svolgono con educazione esteriore che dà impulso all'interiore; e il Cristianesimo, che s'unisce alle dottrine degli Ebrei e alle tradizioni tanto più pure quanto più antiche, è una educazione grande; sì, grande, e ne vediamo gli effetti tra le nazioni civili; educazione universale, perchè non eccettua mai nessuna verità di ragione e nessun popolo della terra.

Notato in che termini stia il racconto della filosofia moderna, esaminiamo come quest'età si differenzi dall'anteriore. L'età de' Dottori è, com'altrove narrai, un tempo di distinzioni e di contrasti; di distinzioni che si palesavano in contrasti, perchè nelle cose umane la distinzione si fa spesso contrarietà: distinzioni e contrasti nell'ordinamento politico della civiltà e nel materiale e nel morale. Nell'ordinamento politico, gl'imperatori, i re, i parlamenti, i tre stati, le feudalità, i comuni, le signorie d'altre signorie, i vassalli d'altri vassalli, le baronie ecclesiastiche e le laicali, la legge comune e le leggi personali, i capitolari e gli statuti, ogni comune ogni arte ogni compagnia il suo governo il suo statuto il suo privilegio; i privilegi in contrasto co'privilegi, le franchigie con le potestà, i baroni co'municipj, ne'comuni l'una parte con l'altra, e i comuni tra loro e la Chiesa con l'Impero, e il popolo co'signori. Nell'ordinamento materiale le arti si distinguevano in più corpi e contrastavano; gli statuti davano loro le più minute

ordinazioni, ch'era facile il trasgredire e puntiglioso il fare osservare; le proprietà si frastagliavano di livelli e di censi, di diritti contro diritti, di bandite e di terre comuni, di dominj esenti da gravezze e non esenti; gelosia d'industria e di commerci; ad ogni passo un confine, a ogni confine una gabella. Nell'ordinamento morale, le tradizioni pagane e le cristiane, la spiritualità della fede e l'arabe voluttà, la vendetta e la croce sul petto, i torvi castelli e le migliaia di spedali e di ricoveri a ogni miseria, le dispute divise in questioni, le questioni in centinaia di obiezioni e di risposte, i sillogismi contro i sillogismi; ecco, o signori, l'età la cui filosofia v'ho narrata. E tuttavia in quel conflitto si formavano le grandi nazioni d'Europa; perchè v'era un qualcosa di conservato e di venerato, e i contrasti svegliavano le forze d'un'età giovanile, ma non le toglievano la fede ne'principj eterni della verità e del bene. Fra tante mutazioni quell'età ebbe una certa quiete; la quiete nell'ordinamento sostanziale di quegli uomini e di quelle società. Combattevano tutti, ma tutti avevano un che di comune: combattevano per l'Impero e per la Chiesa, per le regalie e per le franchigie, per una fazione o per l'altra, pe'limiti delle podestà e per questo o per quel signore; ma l'essenza di quegli ordini rimaneva lo stesso, l'ammettevano tutti, si mutavano le persone e i modi, non le cose. Combattevano pe'privilegi, per le matricole, per le proprietà, pe'commerci, ma que'regolamenti, quegli statuti piacevano a tutti. Si combatteva co'sillogismi; ma i principj e il linguaggio scienziale e certe autorità e la logica almeno, quella logica lì, nessuno li rinnegava. Finchè dunque, o signori, durò quell'assetto e finchè la gente ci s'accomodava, non si può dire che l'un'epoca finisse ad un'altra; ma quando la gente cominciò a sentirvi disagio e, con moto efficace e ognora più esteso, a volerne, a tentarne e poi a farne il mutamento, allora sì che un'altr'epoca cominciò; e vuolsi definire.

E di fatti, sul principiare del Cinquecento si vede per

tutto, com'un bisogno, una inquietezza di novità. Ci accorgiamo che le parti diverse e pugnanti sentono la necessità dell'armonia. Si fanno allora mutazioni sostanziali, perchè l'età dal Cinquecento in poi *è un'epoca di ordinamenti tentati.* Si muta le forme de' governi, il modo delle scienze e dell'arti, la disciplina delle industrie e de' commerci; talchè la filosofia, ch'è immagine de' tempi diversi, ne ricevè grande diversità. Come a leggere la storia civile d'allora e a prendere in mano *le sessioni* del concilio di Trento o i libri di Lutero, così a leggere il *Saggiatore* del Galilei o la *Nuova logica* di Francesco Bacone, o i *Nuovi saggi* del Leibnitz o le *Meditazioni* del Cartesio, si sente ovunque una scontentezza del passato, una necessità di riforma, un principio d'altro avvenire. E la riforma sta nel riordinare; o bene o male, ciò non importa, ma il fine dell'opera è tale, se tale non è ognora l'intenzione o l'effetto. Nè io vi dico, o signori, che innanzi a que' tempi non n'apparissero i segni. I concilj di Costanza e di Basilea accennarono al Tridentino, il Wicleffo e l'Hus a Lutero e ad Arrigo VIII; i Neoplatonici e Neoperipatetici al Bruno ed al Cartesio, il frate Rogero Bacone al Galilei; ma perchè un'epoca nuova cominci, non bastano i segni precursori (ogni età recando in sè i germi della successiva), ma occorre che la volontà particolare diventi generale ed effettiva. Concludo, dunque, che il divario tra l'età de' Dottori e l'età moderna si dee porre in ciò: *l'una fu epoca di distinzioni e di contrasti; che l'altra tentò e tenta d'ordinare; come l'età de' Dottori distingueva quello che l'anteriore, o prima età del Cristianesimo, conteneva in sè confusamente.*

E ora che s'è definito il divario, se ne definisca le cagioni. Prima cagione mi pare *la civiltà precedente*, così ricca fra tant'avanzi di barbarie, così comprensiva d'antico e di nuovo, del sapere gentilesco e della sapienza cristiana, così riverente all'autorità e così operosa nel meditare ogni maestro con *impeti* giovanili, nell'interpretarne, nel dedurne illazioni sopr'illazioni, così adde-

strata nell'arte del pensiero e feconda d'arti, di leggi e d'imprese, piena d'entusiasmo e di raccoglimento. Quell'educazione vigorosa servì poi ad esaminare lei stessa, a sindacarla; come le braccia nutrite dal pane coltivano poi le mèssi e ne migliorano la coltura o la disfanno. Nel Cartesio, novatore, voi sentite la disciplina del sillogizzare; egli dà forma d'entimema pur a ciò che poi e' dichiara non essere un argomento. Il conflitto fra le varie scuole aguzzò gl'ingegni in tutte le cose; ogni sessione del concilio Tridentino ha un capitolo: *De reformatione;* ma que' riformatori, per un magistero antecedente, mostrano concetti e parole di stupenda precisione; e Lutero, mentr'è cattolico, va professore a Wittemberga, una tra le prime università non italiane che opponesse il *Neoplatonismo* agli scolastici.

Or questa educazione sì robusta eccitò la riflessione a tutto esaminare: ed ecco la seconda cagione del divario tra le due età, *la riflessione esaminatrice.* E che, o signori; non si riflettè dunque innanzi? non fu nulla esaminato? Sì, e ne dà esempio l'età degli scolastici, com'io ve l'ho esposta nell'altre Lezioni; ma ben diverso è riflettere ed esaminare cercando o dimostrando o facendo alcun che, da riflettere ed esaminare *proponendosi l'esame per fine diretto.* Spiegherò il divario. La riflessione può esaminare l'oggetto della cognizione e la cognizione stessa. Che cos'è il numero (per esempio)? qui fo l'esame d'un oggetto. Come si conosce da me il numero? e che valore ha il mio conoscimento? qui fo l'esame della cognizione. Ma l'uomo che riflette all'una cosa ed all'altra, può essere in due stati differenti. Può esaminare, perchè ad ogni conoscimento ragionato o scienziale l'esame delle ragioni, che ci fanno giudicare, è una necessità; ma egli di quest'esame può non avere un proposito distinto; esamina per sapere, ma non ha detto mai a sè medesimo: Per affermare scientificamente bisogna ch'io esamini tutto da me, fin dove si può mai andare. V'è un altr'uomo, che non solo esamina, ma dice altresì chiaramente, distintamente a sè me-

desimo: Niente affermerò nella scienza se prima non avrò esaminato da me e l'oggetto del conoscere e il mio stesso conoscere. L'uno e l'altr'uomo esamina del pari; ma 'l'uno ha dell'esame una coscienza implicita, l'altro esplicita e determinata; l'uno ferma il pensiero nella cosa esaminata, l'altro nell'esame per sè stesso.

Tal è il caso dell'età de' Dottori e della moderna. Non esaminarono forse i Dottori ciò ch'ess'imparavano dall'autorità degli antichi e de' Padri? Certo che sì; e san Tommaso elegge l'una opinione e rigetta l'altra; dunque esamina gli oggetti della scienza. Non esaminarono i Dottori la natura del conoscimento e il suo valore e le cause degli errori? Sì, davvero; e san Tommaso dà di tutto ciò la teorica. In che sta dunque il divario? Sta in ciò, che avanti l'età moderna non so trovare *la volontà specificata di tutto esaminare.* V'è chi dice che l'età moderna scoprì la riflessione sull'uomo interiore e su' mezzi del conoscere; ma il racconto dei tempi passati ci ha dimostrato il contrario. Fecero anch'essi, i Dottori, una critica sana dell'umane conoscenze; e sant'Agostino co' Greci n'aveva lor dato l'insegnamento. Bensì l'età moderna, proponendosi l'esame, svolse di più la riflessione interiore; ma non si può dire ch'ella n'è il costitutivo. Costitutivo palese e certo sembrami questo: la riflessione esaminatrice *col proposito chiaro dell'esame.* E tal cagione spiega la filosofia e le sètte dal Cinquecento in poi, secondo la natura di quel proposito e di quell'esame.

Il qual esame te lo puoi proporre per avere d'ogni dottrina, o almeno de' suoi motivi, un conoscimento ragionato; ma senza mettere in dubbio la certezza ragionevole ch'ogni uomo ha (com' uomo) di molte verità; e sta bene: o ti puoi proporre l'esame, dubitando di tutto avanti l'esame; e sta male. Perchè sta male, o signori? Perch'è assurdo logicamente che alla certezza riflessiva non vada innanzi la spontanea ed alla scienziale la naturale; e perchè ciò è assurdo moralmente, è, vo' dire, un orgoglio enorme dello scienziato, ch'ei creda essere nella verità

unico sè, e tutti gli altri uomini nell'ignoranza e nell'errore. Quest'è il falso criticismo; come l'altro è il criticismo vero; e ne' due criticismi si distingue la filosofia moderna, anzi le due parti combattenti di tutta la nostra civiltà.

La riflessione esaminatrice noi la vediamo, o signori, per l'educazione antecedente, da un lato *addestrata*. *stanca* da un altro, e da un terzo lato *sfrenata*. *Addestrata*, per que' forti esercizj del ragionamento e per l'erudizione accumulata e per la moltitudine de' quesiti; *stanca*, per gli abusi del disputare, dell'argomentare e del citare; *sfrenata*, perchè la stanchezza svogliò alcuni dall'antiche dottrine, e la destrezza gli aguzzò alla critica e al dubbio. E la voglia di riflettere sul passato, e d'esaminarlo per darsene ragione e per la ricerca di ordini nuovi, si propagò sempre più, non solo nella scienza ma eziandio nella pratica e nell'arti e nella letteratura.

Le cause di quest'età ci dánno spiegazione delle qualità sue, che son due principali come le cause predette; o piuttosto son le cause stesse, fatte abito de' tempi mutati. Ma l'abito è diverso a seconda de' fini. Noi abbiamo da una parte la tradizione de' nostri vecchi, potente su di noi o si voglia o no; potente in modo da muovere il poeta e il romanziere e lo storico e l'artista, dopo sì lunghi spregi dell'antico, dopo sì smaniosi desiderj del nuovo, a rivivere tra que' monumenti, tra quegli uomini, tra quelle passioni. Noi abbiamo da un'altra parte un'avidità continua d'esami e di trarne un assetto nuovo di scienza e d'arte e di civiltà. Ma qui cade la diversità delle due maniere d'esame. I critici esagerati, così nella speculazione come nella pratica, ebbero a noia il passato; ne furono educati, ma l'odiarono; talchè a poco a poco e' fu sempre combattuto, ma combattuto senza conoscerlo quasi non degno di studj; poi, a poco a poco, la presenza d'un nemico che si poteva dispregiare ma non dimenticare, invogliò a considerarlo bene, e si ripresero i libri e le memorie de' vec-

chi, ma per vincerli meglio e finirla con loro una volta. È così proprio, o signori; dopo il Cartesio e i primi novatori che ritraggono in sè la disciplina de' loro padri, v' accorgete che sempre più i novatori del Seicento e del Settecento son lontani da essa; è un altro linguaggio, un altro pensare, un altro fare, è un' assoluta rottura con le tradizioni, e che giunse agli estremi nella rivoluzione francese; ma nel secolo nostro, se in molti fautori del criticismo v'è grande ignoranza delle tradizioni vere, e non s'intende più nemmeno le parole dottrinali de' nostri antenati, in alcun altro, come negli Egheliani e negli ecclettici, v' ha un ritorno al passato, benchè col fine che io v' ho detto di sopra. All' opposto, gli esaminatori temperati non tralasciarono mai, sebbene con affezione e prosperità diverse, il magistero de' Dottori e de' Padri e i documenti dell' antichità; ma col fine perpetuo d' esaminarli e di cavare da questo esame un' armonia tra l' antico ed il nuovo e di ricomporre la scienza e gli ordini civili. Considerate Galileo, il Bossuet, il Pascal, il Leibnitz, il Vico, il Gerdil, il Wismann, il Rosmini e gli altri più famosi, e quel ch' io dico vi sarà chiaro.

Ma contentatevi, o signori, di fermare un po' l' attenzione. L' esame riflessivo dove mai cade più specialmente? Se v' è gran numero di cognizioni, di dottrine, d' istituti e d' arti, molto distinte fra loro e di molta diversità e con molte contrarietà, e si vuole ordinare tutto ciò, dove può mai cadere la riflessione? Certo, voi mi rispondete: sulle relazioni tra cosa e cosa, tra conoscenze e conoscenze, tra più dottrine, tra più istituti, tra gl' istituti e le necessità umane, tra le regole dell'arte, tra l' arte e il suo fine e la natura. Come si può mai ordinare senza unire? E si può forse unire ciò di cui non si conosca l' unione o l'attinenza? È dunque certo che all' età delle distinzioni e de' contrasti succedendo quella de' tentati ordinamenti, il carattere più spiccato di essa è appunto l'*esame delle attinenze o relazioni*. E ciò, notatelo bene, vi palesa da

un lato i perfezionamenti del nostro tempo, così nella scienza, come nella civiltà, e da un altro lato i suoi mali.

La relazione, o signori, è la cosa più universale, più evidente e ad un tempo più misteriosa. Vedete, i corpi si spingono tra loro al moto. Or ch'è mai questa relazione d'impulso che si chiamò, con usuale traslato, comunicazione di moto? Nessuno lo sa, benchè a tutti sia manifesta. E ch'è mai l'intimo legame tra l'anima ed il corpo? Mi palesa chiaro la coscienza che un legame c'è, un legame di vita e d'individualità, perchè dal corpo a' sentimenti, da' sentimenti all'intelletto, da questo alla volontà c'è coordinazione: la volontà, poi, ora ch'io parlo, o io sappia o no come sono gli organi vocali, e quanti sono, e dove hanno il principio, dice a questi: Parlate; ed essi parlano; anzi non dice, no, *parlate,* quasi a cosa distinta da me; io, bensì, un'unica personalità, un unico uomo, e penso e parlo, parlo la parola interiore, parlo la parola esteriore; ho il concetto, me ne suona qui dentro la parola significatrice, e questa mi corre su' labbri e si fa suono; al cenno dell'anima risponde il petto e il palato e la lingua e il labbro come guizzo d'elettricità. Che mai più evidente di ciò? Ma chi può mai spiegarne il modo più segreto? C'è di più: Ho un'unica coscienza d'un unico me; da quest'unico me rampollano più facoltà; da queste facoltà scaturisce un'infinità d'atti, sensazioni, pensieri, desiderj, voleri; nulla di più manifesto: ebbene, chi potè mai spiegare, chi mai lo spiegherà, quest'unico fonte che si distingue in tanti rivoli e mai non si divide? Ma v'è di più ancora; salite all'idee più evidenti e universali. Voi andate col pensiero dal punto alla linea, dalla linea alla superficie, dalla superficie al solido, e ne traete la geometria, lucidissima tra le scienze. Va bene; ma chi poi mi dirà come da' punti si componga la linea, e di linee la superficie, e di superficie il solido? Ch'è mai la relazione che li congiunge? Niuno lo sa. Qual'idee vi parrebbero mai più comuni di queste: accidenti e sostanze, effetti e cause? Chi mai non

distingue il colore e la cosa colorata, il figliuolo dal padre? Chi non sa che la qualità è cosa esistente *in* un'altra, e l'effetto è cosa ch'esiste *da* un'altra? — Tutto ciò io dico, intendo assai bene quel che dico, e come l'intendete voi, l'intende l'uomo più volgare del mondo. — Sì; ma ch'è poi l'intima relazione che fa uscire la qualità dalla sostanza e l'effetto dalla cagione? Confessiamolo; non si sa. Si conclude, perciò, che le relazioni sono universali, evidenti e misteriose.

Ma non vi diss'io che l'esame riflessivo dell'età moderna cade sulle relazioni per ordinare la scienza e la civiltà? Dunque se la relazione è *universale*, l'indagarla può darci davvero l'ordinamento generale dell'idee e de'fatti; se la relazione è *evidente*, può essere conosciuta e darci lume a tali ordinamenti; ma s'ella è *misteriosa*, può l'indagine immoderata che sdegna confini recar la mente a grand' errori.

Come mai, o signori? La risposta è facile. La relazione è chiara in sè *stessa;* n'è misterioso il *modo*. Che da una cosa può venirne un'altra, o l'effetto dalla causa, quest'è chiaro. Che dalla volontà si comandi un ordine di pensieri all'anima, un ordine di moti al corpo, e questo è chiaro altresì. Che le cose, finite nella entità, non ponn'essere infinite nell'eternità, e. se finite nel tempo, debbon avere una causa, ciò è chiaro altrettanto e forse più. Ma il *quomodo?* Oh il modo poi, o il come, non solo dell'attinenze soprannaturali, ma delle naturali ben anche, ciò è recondito; e qui si rompe la superbia dell'esame; qui la ragione nostra si riconosce finita; se vuol fare da infinita, diviene stolta. Stolta, o signori, perchè il debole che si creda forte è stolto; più stolto assai chi fra tanta ignoranza si crede un Dio. A che mai servono i sistemi, se i fatti gridano contro? e qui è la coscienza che contraddice. Comunque sia, con quel mistero e con quella evidenza delle relazioni si spiegano tanto la filosofia vera e la vera civiltà de' tempi moderni, quanto le sètte: perchè l'ordinatore della filosofia vera e della civiltà indaga le relazioni fin dove si

stende la loro evidenza e le rispetta; le sètte, poi, non intendendo il modo della relazione, la negano, e confondono l'unione con l'unità, cioè riducono a unità non naturale la molteplice varietà delle cose e dell'idee. L'esame di ciò che congiunga l'une e l'altre (attendete, o signori) reca con sè la tendenza di ridurle a sistema; col divario, che l'esame discreto rifà il sistema come lo trova ne' fatti e nell'idee, lo scopre e non lo crea; l'esame non discreto fa il sistema da sè, per un concetto arbitrario, e n'esce un sistema individuale; tanti sistemi quant'i cervelli: da un lato l'universalità dell'attinenze, dall'altro l'individualità *sola*; di là un tutto connesso, di qua gli atomi senz'unione e vaganti nel vuoto. Questi caratteri di verità e d'errore, di bene e di male, voi li riscontrate in tutta la scienza, in tutta la civiltà.

In politica la relazione tra l'autorità e la libertà è sostanziale, voluta dai più intimi bisogni dell'uomo; e il medio evo ebbe grandi libertà e grandi autorità, ma pugnanti. Nulla di più difficile, quanto stabilirne i confini, variabili secondo l'opportunità. Ebbene, Carlo V, nome funesto, concepì l'idea d'un impero universale ed assoluto; e' volle ridurre tutto e tutti a un individuo solo. Non ci fu tiranni nel medio evo? Sì, ma il concetto d'assoluta signoria, come ordinamento regolare, apparve poi, e per gran parte s'effettuò. Al contrario, svolgesi più che mai il concetto delle libertà sparpagliate in individui; fin dal Proudhon che disse: l'ordine è l'anarchia. Ma dal Fénélon sino al Balbo ed al Ventura è un continuo cercare, come si compongano insieme libertà ed autorità; benchè le mutazioni continue d'Europa mostrino che non s'è per anco trovato lo stabile congegno. Quant'alla proprietà ed alle ricchezze degli Stati, dalla feroce appropriazione dell'Hobbes e dalla comunanza del Profeta di Leida fino al Saint Simon ed al Proudhon, è un negare l'attinenza che corre tra la comune soddisfazione de' bisogni e la individuale proprietà; attinenza dove studiarono invece tant'ingegni, dal Bandini e dallo Smith fino al Rossi. Resta l'ordine

morale, di cui è parte l'intellettivo. Che mai di più certo, o signori, quanto la comunanza del vero e l'individualità del concepirlo? Sì, nulla di più certo; giacchè, se no (tralasciando gli altri argomenti), a che mai la parola? Come mai s'intendono gl'intelletti fra loro, se non v'ha somiglianza ne' concetti delle cose? E come mai, o signori, alla parola d'un capitano, le migliaia de' soldati n'eseguiscono i cenni, se non perchè la parola comunicata fa pensar tutti come lui, fa operar quell'esercito com'un uomo solo, come farebbe da sè quel capitano, se uguale al Briareo della favola, avesse da sè migliaia di braccia quanto le braccia de' suoi soldati? E nondimeno per l'individualità si negò la comunanza, piuttostochè lasciare e l'una e l'altra. Da Lutero fino a' razionalisti la religione si trita in opinioni; e coi razionalisti termina, perchè non v'ha religione se non v'ha fede comune, una comune verità. E notate, che prima di Lutero, anche gli gnostici e gli altri affermarono l'ispirazione privata, ma non si venne mai a un sì preciso concetto, che la fede individuale è tutto, sino a negare la preghiera comune. Certo, allorchè Lutero predicava, volendo persuadere agli altri la fede propria, e poi maltrattava Carlostadio e chiunque dissentiva da lui, e allorchè Calvino fece ardere Serveto, la pratica contrariò le teoriche; ma queste erano pur tali. Al contrario, dall'acuto Giovanni Eck fino al Moekler, da Errigo VIII, già forte apologista, e al Wismann si cerca di mostrare l'accordo tra l'individuo e la comunanza.

E ciò si vede pur anco nell'arti del bello e nella filosofia. Nell'arti, se v'ha da un lato chi vuole in esse l'autorità solo e spegne la spontaneità col classicismo; predomina da un altro ed ha più voga il romanticismo, che tutto riduce all'individuo senza un bello assoluto, senza regole comuni, senza l'unità dell'armonie, ma con l'unità solitaria del *mi piace così*. Perfino la lingua, se i pedanti la fanno un che morto, prevale la follía di maneggiarla come più piace; ogni parola è buona, buona ogni frase; parole e modi si

fann' a capriccio, si mescolano parole e modi d'ogni lingua, è una babele. E notate, o signori, anche in altri tempi s'è scritto male la lingua; sì, è vero, ma non si disse mai, com'ora, e quasi regola, esser la lingua (pur tanto indipendente dall'arbitrio perchè la fa il popolo, la fa per la spontaneità del pensiero e per la legge de' suoni) in potere di tutti a figurarla, come più piace, e che la *proprietà de' vocaboli e de' modi* è una pedanteria. Si crede in Italia che tutte le brutture de' nostri linguacciuti sien francesismi. Voi sapete, o signori, che ciò è falso il più delle volte. Molte parole e modi e metaforacce d'oggi non le trovate certo nel Cartesio, nel Bossuet, nel Pascal, nel Cousin, grandi scrittori. Anche in Francia è come qui; la lingua non si studia; a che studiarla? si scrive di mano in mano come viene in fantasia. All'incontro, s'oppone e qua e là, del continuo, una schiera di valorosi che vogliono coordinare l'uso vivo delle lingue con l'uso degli scrittori, e la spontaneità dell' arte con l'imitazione della natura e col magistero de' grandi esemplari.

Anche in filosofia siamo allo stesso; causa in parte ed effetto del rimanente. Contro gli scettici, trapotenti oggi, s'inalbera il dommatismo (che pur nasconde in sè lo scetticismo) della tradizione sola. Ma dal Cartesio che principia col dubbio e col rigettare ogni tradizione e mette l'*io* solingo come cardine di tutta la scienza, fin al Kant che nega pur l'*io* sostanziale e lascia solo il fenomeno, e fin all'Hegel che con l'unità infeconda di un'astrazione vuol generare l'universo e la scienza, è un continuo negare i legami fra la speculazione e la tradizione, fra il pensiero e l'universo, fra la natura e Dio, è un continuo unificare, ch' è in sostanza un annientare. Il Cartesio disse: Farò un'immensità di vuoto ne' miei pensieri: dove mai mi sosterrò? Al *Penso, dunque sono.* — Che s'è fatto poi, o signori? Voi lo vedrete; s'è negato anche quel sostegno, e la fabbrica subbissò nel nulla. Un poeta molto infelice lo disse, in un verso:

« E l'infinita vanità del tutto. »

Badate, o signori, che le meditazioni del Cartesio e' le cominciò proprio dall'indagine d'un'attinenza, per farne poi tutto il sistema, l'attinenza, cioè, tra il pensiero e l'anima pensante; e giù giù ogni sistema è cominciato da un'attinenza, tra le sensazioni e le cose il Locke, tra i fenomeni del pensiero e le cose il Kant, dalla causalità l'Hegel: al contrario, i Cartesiani savi prendono, sì, la coscienza, come fondamento della filosofia (e che mai si può sapere se non riflettiamo alla coscienza?), ma non la coscienza solitaria, bensì qual ell'è; l'uomo in relazione con sè, con gli altri uomini, con l'universo e con Dio; il pensiero con le cose, il pensiero con la parola, la meditazione con la tradizione, la ragione col bisogno di fede, la contemplazione col bisogno d'amore; il vero col bello e col buono; l'individuo con la società; l'uomo con la sua famiglia, con la patria, con tutto il genere umano, con la città di Dio. Però gli studj progrediti delle lingue e delle storie ci aiutano a ordinare la filosofia nell'universalità delle sue attinenze. L'uomo è un libro che si legge dentro di noi, ma che ha il riscontro ne' proverbj, ne' linguaggi, nelle canzoni del popolo, nell'arti del bello, nelle religioni, negl'istituti civili, in ogni monumento de' secoli. Il Bossuet l'intese, e più il Vico, e nell'imitarli starà la nostra salute. Si studia la filosofia con la riflessione interna, e là s'ascolta la voce della natura; ma si tende l'orecchio all'eco di tutt'i popoli. L'uomo è qui dentro; ma egli è parte di un tutto e non s'intende a pieno la parte se il tutto è ignoto. La filosofia si ordina, dunque, e con l'esame interno e con l'esame di tutti gli umani documenti che ne sono il parelio.

Voi mi chiederete, o signori: e che, non si studiarono forse avanti quell'attinenze? si filosofò egli da' Padri e da' Dottori e da tutta l'antichità senza badare al concetto di relazione? Niente di più falso, o signori; e la storia, com'io l'ho narrata, mi smentirebbe. Ma, al solito, dal badare ad un che in modo non diretto e principale, al badarvi direttamente e principalmente, v'ha

molto divario. Prendetene in esempio l'assioma di causalità. Chi mai non lo conobbe? chi non lo pose a capo della filosofia? Ma ben altro è accettarne l'evidenza, dall'indagarlo minutamente per conoscere la sua identità, e la contraddizione a negarlo. Or ciò, ch'io sappia, non si fece mai così di proposito come nell'età moderna; il che dà modo alla nozione più compita del sistema scientifico: qui sta, lo ripeto, il perfezionamento e i pericoli della speculazione dopo l'età de' Dottori. E indi nacque appunto la fisica, che si distinse dalla filosofia; giacchè non si contentarono più gli studiosi di dedurre la spiegazione de' fatti da un principio generale, ma vollero indagare co' fatti la loro relazione. Il metodo induttivo (già lo dissi altrove) si conosceva; l'età moderna vi recò l'applicazione rigorosa e lo svolgimento delle regole, giacchè si guardò all'attinenza intima dell'universale co' fatti particolari.

Se tali sono l'estensione, il distintivo dall'anteriore, le cagioni e i caratteri della filosofia moderna, si chiede ond'ella cominci e dove finisca. Quanto a' tempi del suo cominciamento, la mi par cosa chiara, è, dalla Riforma in poi; e dicendo Riforma intendo la cattolica del Tridentino e la separativa di Lutero. Da que' tempi, in compagnia di scrittori che appartengono all'altra età come il Suarez, trovo uomini ch'espressamente sono rinnovatori o novatori, e che hanno le qualità già notate. Il Cousin vuol cominciare dal Cartesio ed esclude Francesco Bacone, dicendo: che solo il Cartesio mosse veramente dalla riflessione su' fatti interni. Ma ciò non è proprio nè del Cartesio nè d'altri, è comune a tutt'i filosofi, come mostrai. Bensì, il Cartesio adoperò la riflessione esaminativa, rigettando la tradizione; ma questo faceva pure il Verulamio. Il Ritter pone il Campanella ed il Bruno nell'*età de' Neoplatonici e Neoperipatetici;* ma vedremo a suo luogo che ambedue han preceduto il Cartesio nell'esame libero da ogni autorità; e, di certo, lo Spinosa ritrae più dal frate calabrese che dal gentiluomo bretone. L'amore dello Schelling e dell'Hegel

al Bruno ed al Campanella, è la conferma del mio pensiero; che in essi, cioè, si riscontra l'avvío delle opinioni recenti. E qual è, si dimanda poi, il termine dell'età posteriore all'età de' Dottori? è accaduto di già? ha cominciato un'epoca nuova? Io non mi risolvo ad affermarlo, ma neppure a negarlo. Mi fa dubitare del no a vedere che si tentano anc'oggi ordinamenti nuovi con l'esame della riflessione; ma non s'è trovato un riposo. Per esempio, nell'età de' Padri v'ha sant'Agostino che raccoglie in sè tutta la loro dottrina, e vi consente la Cristianità; nell'età de' Dottori v'ha san Tommaso che raccoglie in sè le dottrine de' Padri e dei Dottori, e la Cristianità vi consente. Nell'età moderna, poi, abbiamo bensì le tradizioni perenni della filosofia vera, e tra' filosofi cristiani c'è accordo sostanziale, accordo, vo' dire, ne' punti principali del soggetto e del suo ordinamento scientifico; ma chi abbia raccolto in sè tutt'i perfezionamenti della filosofia, e gli abbia ordinati in un tutto ove la Cristianità sia d'accordo, io non lo vedo ancora, Mi fa, pel contrario, dubitare del sì a vedere che già siamo annoiati di tante negazioni e divisioni, non ancora fermi nel volere l'opposto, non ancora ben chiari del com'effettuarlo, sì tuttavia molto infastiditi di sistemi sopra sistemi, di fredde imitazioni e di scalmanate novità; poi, non manca indizj di vero risorgimento nella filosofia, nell'arti, nella letteratura, indizj perciò di migliore avviamento nell'altre parti del civile consorzio.

La filosofia moderna si può distinguere, credo, in due epoche, l'una di passaggio, come l'italogreca fu alla greca o socratica, l'altra di riposo; negativa l'una, e distrugge il vecchio, l'altra ordina il nuovo. E qui la prima può chiamarsi, com'io la chiamai altrove, il tempo della riforma; la seconda, poi, del rinnovamento. Finì la prima? cominciò la seconda? Forse sì; ma nulla si può affermare d'assoluto. E perchè, o signori? Perchè il tutto d'un'epoca non s'intende bene, se il tutto non è compíto. Mostrai qual fine avesse l'età de' Dot-

tori; qui non asserisco nulla; il *forse* mi pare vocabolo più sicuro e quindi più savio. Accade qui come ne' silenzj notturni: s' ode un canto, e tu l' ascolti con amore pensoso; cessa il canto, te ne resta l' eco nell' anima e tu lo ripeti: comincia un altro canto, un canto diverso, e s' allontana; gli tendi là dietro l' orecchio, ma e' ti fugge nè sai capirne la fine. È il caso nostro, o signori; Dio solo ha in sè l' armonia di tutt' i secoli e della eternità.

Ma che l' età negativa, del dubbio, della critica, dell' esame irrequieto, non abbia ceduto del tutto all' età del rinnovamento, me lo accenna un fatto; la mancanza di grandi poeti, e la mancanza di quel sentimento universale che prepara i poeti. Dirò forse col Manzoni che ciò deriva dal non patire più la civiltà nuova un misto di verisimiglianza e di realtà? Ah! signori, la natura umana è sempre la stessa; e quand' il cuore è acceso, dalle profondità del sentimento esce l' immagine e l' affetto per cui s' idealeggia e s' avviva la realtà e diviene poesia. È un fatto di spontaneità da non potersi meglio spiegare che con l' esempio di Dante.

Or bene, come mai quest' arte, ch' è spontaneità e riflessione (spontaneità di sentimento, riflessione d' arte), manca oggidì, e si perde o nella spontaneità sbrigliata o nella riflessione pedantesca? Voi sentite in questa un che di furioso, d' indisciplinato, d' indeterminato, un concetto e un desiderio di cose fuor di natura, una scontentezza di tutto il passato e di tutto il presente, una speranza d' avvenire ignoto e non definibile; voi sentite nell' altra un che d' assiderato e di morto. Onde ciò, miei signori? Risponde la nostra coscienza: v'ha negli animi un' incertezza d' esame, un che cercato e non trovato. Affinchè da' segreti dell' animo prorompa l' impeto dell' arte, pacatamente sincera, libera e pensata, è necessario che l' esame si fermi in alcun che di consentito, di creduto tranquillamente o di posseduto. Per fermo, noi ci verremo, dacchè così vuole la natura e la civiltà. Quando la scienza riprenda

il suo cammino certo e perenne, Beatrice ricomparirà sulle vette del monte sacro, e il poeta sarà

« Rifatto sì, come piante novelle
Rinnovellate di novella fronda,
Puro e disposto a salire alle stelle. »

Nelle future Lezioni, serbando i modi tenuti fin qui, parlerò prima dell' opinioni che si separano dalla filosofia, come traviamenti dall' unità; parlerò poi della scienza che continua la sua tradizione e le dà perfezionamento sì nel combattere gli errori e sì nello svolgere sè stessa con fecondità perenne.

LEZIONE DECIMATERZA.

IL RAZIONALISMO ED IL PANTEISMO.

Sommario. — Anche nell' epoca della Riforma evvi la successione de' sistemi falsi, veduta nell' epoche anteriori. — Qualità speciale de' sistemi falsi di tal epoca; è un esame assoluto e quindi un tentare sistemi affatto *nuovi* rompendola interamente con le tradizioni, e un ridursi a tali estremità di dubbio e di negazione, ignote avanti. — Il Bruno fa un esame assolutamente individuale. — Ciò si vede altresì dalla singolarità del suo stile, e dal biasimare tutto e tutti. — I suoi dialoghi scritti sono le sue stesse dispute reali. — Il Bruno antecede il Cartesio nel porre com' *unico* e *finale* argomento la sola evidenza. — Afferma che il senso più comune non è il più vero; e ciò per sostenere che ogni cosa vive. — Tiene l' *assoluta* libertà da *ogni* autorità. — La medesima professione d' assoluta novità in Francesco Bacone. — I pregi e i difetti dell' animo suo si manifestano ne' suoi scritti. — Si notano certe contraddizioni della sua vita; contraddizioni ritrovate nell' opere, così a utilità come a danno della scienza. — Egli disegna un sistema nuovo universale, *instauratio magna*. — Condanna ogni scienza anteriore come fanciullezza. — Il Campanella si promette molto di sè stesso. — Impresa fastosa de' suoi libri. — Anch' egli si propone la riforma universale della scienza. — E disegna e mette in atto un' *enciclopedia*. — Muove da un esame sugli oggetti della conoscenza e sulla conoscenza stessa. — Il suo sistema è nuovo, indipendente da ogni autorità di filosofi. — Il Cartesio, poi, recò agli ultimi estremi l' esame libero da ogni tradizione e da ogni certezza precedente. — Com' egli stesso narri l' essersi discreduto d' *ogni dottrina* — Sbaglio in che caddero tutti nel non ricorrere alla tradizione cristiana, e nel non distinguere la scienza di Dio e dell' uomo, già molto avanti, dalle opinioni fisiche molto indietro. — Quest' epoca, dunque, di sistemi falsi cominciò da un esame assolutamente libero d' ogni tradizione. — Prima conseguenza di ciò fu il panteismo, non mistico bensì, che viene all' ultimo. — Divario tra il panteismo che si mostra su' principj d' un' epoca e il mistico. — Il Bruno, difatti, non ammette l' intùito della divinità. — Cenni sulla vita di lui. — L' esame del Bruno cadde singolarmente sull' attinenza di causalità, o cercò l' *identità* universale, presumendo che nell' infinito s' identifichino le contraddizioni. — Queste identificazioni muovono da falsi supposti, e se ne reca varj esempi. — Egli pone due sostanze, la materia eterna e la forma eterna, cioè la sostanza animata o l' animatrice. — Le dette due sostanze s' identificano nella sostanza *supersustanziale*. — Però il Bruno fa infinito l' universo; contraddizione de' suoi argomenti, e com' egli muova da fantasmi, anzichè da idee. — Il suo è un panteismo reale, che confonde in una sostanza spirito e materia. — Vita del Campanella — Si dubita s' egli fosse o no un panteista. — Il panteismo par più chiaro nelle poesie di lui. — Argomenti pro e contro. — Il sistema è confuso; e sembra panteistico in sè, quantunque forse non voluto. — Si espone questo sistema, che sembra un panteismo psicologico o spirituale, che, movendo da una confusione dell' essere astratto e del reale, reca in Dio le modalità dello spirito, e le fa discendere in tutto l' universo. — Trasformazione finale degli enti nell' intellettualità unica; ma ora è materiale anche l' anima. — Il sistema dello Spinosa è invece un panteismo materiale; perchè, distinguendo in Dio i due attri-

buti eterni della estensione e del pensiero (come pensiero ed estensione si palesano alla coscienza dell' uomo), egli chiaramente pone in Dio l' attributo della materia.

Dissi nell' altra Lezione, che (secondo i modi seguíti fin qui) comincerò quest' epoca dalle *sètte* filosofiche; mi giovi rammentare, poi, che intendo per *sètte* le opinioni divise dall' unica ed universale filosofia, la qual ha per *segno intrinseco ed essenziale l' evidenza di ragione*, per *contrassegni le sue armonie con gli affetti naturali e col senso comune, e con la tradizione perpetua così scientifica come religiosa*. Rammenterò altresì che le sètte, nel separarsi dalla filosofia vera, svolgono gli errori loro con una legge costante dello spirito umano; non perchè l' errore abbia da sè una legge, ma perchè la mente s' allontana dal vero *con certi gradi* e tenta poi di ritornarvi. E che son mai questi gradi? L' esperienza e la ragione ce gli hanno mostrati; la storia ce gli ha confermati d' età in età. La mente, smarrito il vero, principia dal confondere quel ch' è distinto, poi separa quel ch' è unito, poi nega quel ch'è innegabile; dove la filosofia riconosce ed afferma ogni verità, le distingue non le separa, le accorda non le confonde. Per venire a questi errori, si cominciò sempre dal razionalismo; cioè non già dall' uso della ragione, buono legittimo necessario, ma dalla ragione solitaria, dubitativa, che s' affida in sè sola, che abbandona in parte od in tutto gli aiuti della educazione sociale e religiosa. Però dal razionalismo si viene al panteismo ch' è confusione; dal panteismo si cade nel dualismo ch' è separazione; dal dualismo si termina nello scetticismo ch' è negazione particolare dapprima come gl' idealisti ed i sensisti, universale poi come gli scettici assoluti, da cui al fine si cerca rifugio nel misticismo filosofico, altra maniera di dubbio: e così, mancando d' ogni certezza e però d' ogni fecondità, si riducono poi le sètte a sterili accozzi d' erudizione, cioè all' ecletticismo. Questi errori s' accozzano fra loro, ma pure conservano una tal quale successione, come s' è visto

per l' addietro e com' anche si vedrà ne' tempi moderni.

Le sètte moderne ci paleseranno bensì le qualità speciali, notate nell' altra Lezione; tendono, cioè, con l' esame assoluto a ordinare sistemi affatto nuovi, e si riducono a tali estremità di dubbio e di negazione ignote finora nell' evo cristiano. Avvertite, o signori, che non parlerò degl' Italiani viventi; gli stranieri accennerò. ove m' occorra, ma di passaggio; e se ciò è avvedimento e convenienza da un lato, è pure un senso di giustizia, perchè de' morti si giudica meglio.

Dopo il Telesio ed il Patrizzi. l' uno di Cosenza l' altro di Dalmazia, chi si ruppe affatto col passato fu il Bruno di Nola, nato (com' argomenta il Wagner) dal 1550 al 60 e morto nel 1600. Parlerò di lui più qua. Noterò per ora che la novità sua consiste in un esame affatto individuale. Questo si fa vedere tosto da due qualità, non intrinseche al suo sistema, e che tuttavia gli s' accompagnano sempre, cioè la singolarità del suo stile e il biasimo di tutto e di tutti pieno d' amarezza e di sdegni. Ne' suoi dialoghi *La Cena delle Ceneri*, *De la causa, principio e uno*, *De l' infinito universo e mondi*, e *Degli eroici furori*, trovate bensì un gusto all' antitesi ed all' allegoria secondo que' tempi, ma l' andamento de' pensieri e dello stile e dell' antitesi stesse e dell' allegoria è assolutamente del Bruno; voi non ci sapete scorgere nessuna imitazione di rilievo; riscontrate un altr' uomo da quegli uomini imitatori d' allora, e voi dite subito: ecco una singolarità. Se leggete il Ficino e i Dialoghi del Tasso, voi non ritrovate, no, gli scolastici; ma pure ritrovate i Neoplatonici o Platone; in Giordano Bruno vi sta davanti lui solo. Per esempio, i dialoghi di Torquato e gli stessi di Platone si conoscono pensati a casa, benchè questi ritragga sì bene la vita de' Greci; ma i dialoghi di Giordano son la disputa stessa e il disputatore; è lui che, scrivendo, sentesi caldo ancora delle sue dispute vere e si adira ed è ingiuriato e ripaga gl' ingiuriatori a misura di carbo-

ne; e vi porta là dentro le sue passioni tutte, i suoi entusiasmi di novità, le sue speranze di una filosofia non mai udita e che dee rinnovare il mondo, le sue medesime scurrilità di senso e di parola, le sue ironie a stiletto, i suoi dispregi, un che di sublime e di basso, un pensiero di luce e di tenebre, un'anima in tempesta. Scrive in Inghilterra la *Cena delle Ceneri* e altri dialoghi. Ebbene, salvo le lodi a Elisabetta (che non si poteva ingiuriare a buon mercato) e all'ospite suo e a pochi altri, Giordano fa tutt'un mazzo, deride le università, i professori, i dotti, i *cucullati*, cioè i frati, i cavalieri, i servi, i cortigiani, il popolo tutto e i costumi e gli usi e ogni cosa, e poi vuol provare che ha fatto bene. E per segno dell'indipendenza sua, così nello scrivere come nel pensare, maltratta nella commedia del *Candelaio* e ne' dialoghi i pedanti del suo tempo, ove pur tutti non erano pedanti.

Ma vedasi l'indipendenza sua quant'al pensare. Si loda il Cartesio per avere messo a capo della filosofia l'evidenza, e, sebbene ciò sia cosa più antica molto di lui, gli do lode anch'io. Ma dove il Cartesio si distingue dagli antichi è qui: egli mette la *sola* evidenza com'unico e finale argomento. Or bene, Giordano Bruno ne' dialoghi *De la causa* ec. (*Dial.* 3), discorrendo della materia che sia una in tutte le forme, si fa opporre da Gervasio che taluno potrà negare tal materia perchè non la si vede con gli occhi: e Teofilo (cioè Giordano) soggiunge: « mandatelo via e non gli rispondete: — Ma pure, se qualcosa bisogni rispondere? — Che risponderemo a un cieco che dimandi evidenza di colori? — Risponderei (dice Gervasio), che se lui avesse occhi non ne dimanderebbe evidenza, ma potrebbe veder da per lui. — Similmente (conchiude Teofilo) potrai dire a costoro che se avessero intelletto non ne dimanderebbero altra evidenza, ma la potrebbono veder da per essi. » Siete chiari, o signori, che il Bruno dà il principato all'evidenza; e sta bene, lo voglio anch'io; ma l'evidenza non lo salvò da errori strani,

perchè la *mente solitaria e passionata* non sempre la riconosce.

Or sentite com' egli si separi da ogni altro criterio, e affetti novità. Vedrete a suo luogo che pel Bruno tutte le cose vivono, perchè tutte sono animate. Uno degl' interlocutori osserva: « È comune senso che non tutte le cose vivono. » E il Bruno risponde: « Il senso *più comune* non è il più vero. » (*De la Causa* ec., *Dial.* 2.) E va bene, o signori; i sistemi falsi son contro il senso comune e lo rifiutano; il senso comune poi rifiuta loro. Di chi la ragione? Io tengo dalla natura ch' è madre del senso comune: verità contro natura è verità contro verità, è la scienza del nulla. Seguitiamo. Egli professa in modo esplicito piena libertà da ogni autorità. Per esempio nella *Cena delle Ceneri*, dove difende sì bene prima di Galileo il sistema del Copernico, dice tuttavia: « Che lui non vedea per gli occhi di Copernico nè di Tolomeo, ma per i proprj, quanto al giudizio e la determinazione. » (*Dial.* 1.) E anche ciò va bene; con gli occhi degli altri non si può veder nulla da nessuno; e chi lo crede, s' accieca da sè; ma credere di veder bene contr' a quello *che vedono tutti*, è contro natura, cioè contro verità. Notate, o signori, quest' altre parole: « Gli Aristotelici, Platonici ed altri sofisti non han conosciuta la sostanza delle cose. » (*De la Causa ec., Proem. Epist.*) Vedete, non si tratta qui di combattere la *Scuola*, come fecero l' Accademia Fiorentina e i Neoplatonici del Quattrocento e del Cinquecento; ma si rigetta le opinioni tutte, con assoluta indipendenza, e quindi apparisce che il Bruno è in un' epoca diversa, cioè nella moderna. Nella lettera proemiale alla *Cena delle Ceneri*, egli così dice al Mauvissiero: « Vedrete,... apportate le condizioni lodabili de la ritrovata e riparata filosofia,.... di quante lodi sia capace il Copernico;.... postivi avanti li frutti de la *nolana* filosofia, con la differenza tra questo e gli altri modi di filosofare. » Dunque il Bruno vuol fare una filosofia nuova, a cui dà il proprio nome, perch' ei si chiama

Nolano dal suo paese. Nell' età de' Dottori non osservammo nulla di somigliante, neppure in Abelardo. E tali parole ritornano in più luoghi. Promette, poi, il Bruno che se avrà tempo svolgerà tutto il sistema della filosofia. Ecco il proposito de' nuovi ordinamenti, com'io notai nell' altra Lezione.

L'ardente Nolano fu conosciuto probabilmente in Inghilterra dal giovane Francesco Bacone, che ha, come il primo, i caratteri dell'età moderna e le appartiene. E di lui parlerò qui rispetto all' assoluta libertà dell'esame; più lungamente ne parlerò altrove, quando esporrò i suoi veri benefizj al metodo delle scienze naturali. E' nacque a Londra nel 1561, morì nel 1626. Dice il Rémusat (*Bacon, sa vie* etc.), che ha scritto di lui sì bene: la vita e l' ingegno esser molto dispari nel Verulamio; vita biasimevole, ingegno grande. Pare a me che in Francesco Bacone, com' in ogni altro, le qualità della scienza e le qualità dell'animo suo e de'suoi tempi vadano insieme. L'ingegno può essere maggiore della virtù e della vigoría dell' animo; ma i frutti dell' ingegno ritraggon sempre i difetti della volontà e della vita, perchè in ogni opera dell' uomo c'è tutto l' uomo; verità da tremarne ogni scrittore, piccoli e grandi.

Francesco Bacone, nato da padre che ne' pubblici ministeri fu dabbene, ma docile ai Tudor, serbò gli usi paterni, cioè l'amore a quegli ufficj e la pieghevolezza, non già il buon nome. Nel collegio de'suoi primi studj, egli. come il Cartesio, prese in odio la filosofia d'allora, e si dice ch'e' ne pensò la riforma. Uscito di là, si dètte, non volentieri, alla legge, poi la insegnò. Con lunghe preghiere e co' favori del conte d' Essex, favorito d'Elisabetta, salì di grado in grado alle più alte magistrature. Ma ci fu impedimenti, giacchè, deputato alla Camera de' Comuni, egli s' oppose a maggiori gravezze; ed Elisabetta non perdonava facile tali peccati. Vinse il conte d' Essex, che donò al suo protetto una possessione; vinse la docilità del protetto, che in altre adunanze sostenne il governo; e sotto Giacomo I divenne gran cancelliere. Or

come mai si condusse il Verulamio co' protettori e con la padrona? Il conte d'Essex si alienò più volte la regina, poi congiurò ed ebbe mozzo il capo. Il nostro Bacone fa di tutto per appacificarli; cerca poi di salvare il conte; ma poichè la regina gli dice in latino *ne verbum quidem, non una parola*, egli, come procuratore di essa, sostiene con grand' eloquenza l' accusa del conte e ne chiede il supplizio; o signori, trema il cuore a narrarlo. Gran cancelliere, consiglia di convocare il Parlamento a Giacomo I, re di spiriti assoluti e di brutti vizj, esageratore del regnare per diritto divino *immediato;* ma il cancelliere propone a lui savie riforme, disegna un codice, è operosissimo nelle sue incombenze; cede bensì alle cupidità del Bukingham, vile favorito, e riceve doni: *doni*, così scrive il cancelliere, *che non prevaricarono i giudizj;* ed io lo credo, anzi aggiungerò ch' era un abuso de' tempi, ma pur doni a giudice supremo, al capo de' giudici; e il Parlamento lo accusa, lo esamina, lo rende confesso e lo condanna. Qual vita menò egli Francesco Bacone a casa sua? Taluno lo diffamò, ma la storia l'assolve; egli era facile, amoroso, d' affabile vanità; condiscende alla moglie, vanitosa e indegna di lui; tra lui e la moglie sfoggiano in pompe; s'indebitano con sì ricchi stipendj, vita di larghi tripudj, vita di corte, musiche quand'egli studia. Di quanta religione egli fosse si dubitò; il segretario suo lo dice religioso; comunque, la *sua professione di fede*, professione scritta in inglese, è tale che un cattolico stesso, dice l'Emery, non vi trova da riprendere nulla. Francesco Bacone raccomandò il suo nome nel testamento alla memoria degli uomini caritatevoli e all'età futura.

Voi lo capite già, o signori, quest'uomo non è il più vile degli uomini, come lo disse il Pope; ma non è nemmeno il più sapiente degli uomini, come il Pope stesso lo chiamò. In sostanza è uomo di buon cuore, ma di debole volontà; d' amabili virtù, ma d'ambizione soverchia; di forte ingegno, ma di prepotente e cupida fantasia. E voi lo riscontrate ne' suoi libri tal quale. Il

buon cuore gli spira l'affetto della verità, e lo rende eloquente e gli avviva il pensiero; ma la debole volontà gl'impedisce le osservazioni pazienti, talch'egli va da una osservazione in un'altra e conclude presto e non iscopre nulla. Le virtù gli fan caro lo studio, lo studio utile alla società umana; l'ambizione gli fa credere sè istitutore primo di scienza, di scienza in un mondo che non ha mai saputo un ette; e voi sentite da ogni parola l'entusiasmo della novità, entusiasmo che ha tanta parte di vero e di falso, di buono e di cattivo; grandigia che come lo fa spendere da re, così lo dispone al disegno impossibile di radunare in istorie tutt'i fenomeni della natura e di trarne le leggi. Pel forte ingegno e' diventa legislatore del metodo induttivo, non già inventore; la fantasia potente, ma lampeggiatrice e troppo de' sensi, mentre gli dà efficacia nelle stesse prose di barbaro latino, e che nell'idioma nativo lo rende sì pregiato agl'Inglesi, lo dispone altresì più a'fatti esterni che agl'interni, a non curare la deduzione per l'induzione, al concetto d'universali ordinamenti ed a non compirne alcuno; sì differente in ciò dal Galilei e dal suo cittadino Newton, uno de' maggiori uomini della terra. Eccovi dunque un altr'uomo che per mezzo d'esame concepisce una riforma, un gran sistema, un sistema universale, *instauratio magna*. Sì, esame e riforma e sistema, l'approvo; ma non contro le *universali* tradizioni, perchè l'uomo è figliuolo, dell'uomo, e tutti gli uomini sono da Dio. Far più e diverso e meglio, va bene; far tutto e contro, va male. Così è, o signori; se il genere umano è stato sempre stolto, siam stolti anche noi. E fino da' principj del *Nuovo Organo* suona la condanna del passato; per esempio egli fa vedere nella prefazione la necessità del riformare, e dice: « E quanto al vantaggio (de' libri passati) si vuol confessare aperto che tal sapienza, appresa specialmente da' Greci, si è una fanciullezza di scienza, giacchè de' fanciulli tiene le proprietà: a garrir pronta, invalida e immatura a generare. »

Contemporaneo di Francesco Bacone è Tommaso

Campanella, di Stilo in Calabria, nato il 12 di settembre 1568, morto il 21 di maggio 1639. Parlerò di lui più qua; ora noterò ch' egli procede su per giù alla stessa maniera. Vi accorgete ch'egli si promette molto di sè medesimo. E che? ciò non è forse proprio degli uomini grandi e dell' alte imprese? No, veramente, o signori, certe ostentazioni s'accompagnano bensì a' grand' ingegni e a'grand' animi talora, perchè le miserie umane sono di tutti; ma le grandezzate impiccioliscono la grandezza, perchè la presunzione trasvía e però travia, e traviando si perde. Quali pompe in Socrate? o in sant' Agostino e in san Tommaso? quali nel Galilei? Volere o non volere, scienza e modestia vengono insieme, perchè lo splendore della verità esalta l' animo e china le ciglia. Il Campanella mette ne' suoi libri per istemma la *campana* con su una stella e dentro: *non tacebo: non tacerò;* e in giro: *alla scola del primo senno;* e da parte una mano tra le nubi, indicante la campana. Ed egli ancora si propone una riforma; quale? la novità delle scienze, o la loro instaurazione; ed ha un opuscolo che si dice: *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum.* Egli rigetta ogni scuola di filosofi; se mai, preferisce Platone, ma non l'approva; tende a' Neoplatonici ed a' Pitagorici, ma condanna i Gentili; non approva i Cristiani, che in parte cristianeggiano, in parte paganeggiano: *quando Christiani ex parte christianizant et ex parte gentilizant.* (*Disp. in prol.*) Fa il disegno di tutta la filosofia, anzi di tutto lo scibile umano, e l'effettua (ma come potrebb'egli un uomo?) in più libri; e sul principio della filosofia universale dice: « Perciò, io Tommaso Campanella, dopo avere scorso a modo tutte le sètte de' filosofi e de'sofisti, *omnes septas philosophorum et sophistarum*, e le religioni e le leggi... e le scienze e le arti tutte, stabilii scrivere della vera sapienza, affinchè possa ciascuno ed esaminar le scienze dal libro di Dio (così egli ben chiama la natura) e vedere le loro connessioni per l' enciclopedia, *connexiones earum per encyclopediam*, e apprendere le verità e gli errori. » (*Phil. univ.*, *I*, 1.)

Dissi nell'altra Lezione, o signori, che costitutivo dell'età moderna è l'esame, onde vengono gli ordinamenti tentati; e che l'esame si fa con la riflessione sugli oggetti della conoscenza e sulle conoscenze stesse. Il Campanella va dunque contato nell'età moderna. Di fatto, egli, prima del Cartesio, comincia la filosofia da un esame de' dubbj sull'umano sapere; quindi li risolve; poi esamina le facoltà dell'anima, e si ferma, come il Cartesio, nella *certezza del sentimento interiore o del pensiero presente a sè*, cioè della coscienza: *sentire est sapere.* Finito tal esame, che occupa le prime parti della sua *filosofia universale*, si leva su a' sommi concetti, e ne ordina tutto il sistema dello scibile umano, ch'ei divide in filosofia reale e in filosofia razionale, col primato della metafisica. E in quest'ordinamento v'è novità, quantunque le idee pitagoriche vi abbiano efficacia, come nel Cartesio le scolastiche; ma l'uno e l'altro non se le propongono, sì le accettano o le patiscono, imbevuti d'esse nell'educazione. Lo stile, invece, del Campanella sente la *Scuola*, ma il pensiero è suo: egli ha un razionalismo perchè rigetta la tradizione, non già la rivelazione, benchè forse la intenda un po' a modo suo.

Il Cartesio, poi, nato il 1596 e morto il 1650, recò agli ultimi estremi l'esame libero da ogni tradizione e da ogni certezza precedente. Parlerò di lui altrove; qui, per compire l'idea di tale disgiungimento da' tempi passati, recherò alcune parole de' suoi discorsi sul metodo: « Io, egli dice in quel suo stile bellissimo, fui nutrito alle lettere dalla mia puerizia; e, poichè mi si dette a credere ch'avrei conseguíto per esse la cognizione chiara e sicura di tutto ch'è utile alla vita, desideravo al sommo d'impararle. Ma subitochè assaggiai quegli studj, al fine de' quali si suol essere ricevuti tra' dotti, mutai affatto d'opinione. Perchè mi trovai accalappiato in tanti dubbj ed errori, da sembrarmi non aver avuto, cercando istruzione, altro profitto che d'avere scoperto sempre più la mia ignoranza. » Aggiunge poi che quel suo collegio si reputava fra le più celebri scuole d'Europa; nè ve-

nivano i dubbj dall' esser egli rimasto dietro a' condiscepoli; più, aveva letto i meglio libri; però giudicava « niuna dottrina nel mondo esser quale mi fu fatta sperare innanzi: *qu' il n' y avayt aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu' on m' avait auparavant fait espérer.* » (*Part.* 1.)

Terminerò questa materia con una osservazione. I mentovati da me censurano il passato; ma qual passato? Se leggete il Campanella, il Bruno e Francesco Bacone v' accorgete ch' e' se la pigliano in ispecie co' paganeggianti, con gl' imitatori, cioè, delle sètte antiche. E quest' abuso è nell' età de' novatori la loro scusa migliore. Ma e' s' ingannarono, e s' ingannava il Cartesio nel non ricorrere alla tradizione cristiana; nel non distinguere poi le dottrine su Dio e sull' uomo, già recate a buon punto, dalle opinioni fisiche, tanto bisognose di svolgimento.

Veduto in che consistesse allora l' esame, libero assolutamente da ogni tradizione, vengo a indicare con brevità la prima conseguenza, ch' è la confusione del mondo con Dio, cioè il panteismo. E Giordano Bruno ne diede in questa età il primo esempio. Primo esempio. giacchè il suo sistema va distinto da que' panteismi che io dissi mistici e che vengono sul fine delle sètte filosofiche dopo lo scetticismo. Il panteismo de' mistici pone l' intúito di Dio per l' identità tra la ragione umana e la divina; e pone tale intúito per salvarsi dal dubbio universale. Il panteismo dommatico invece non mostra il dubbio; e benchè identifichi sostanzialmente gl' intelletti finiti con l' infinito, pure vi mette divario quant' al modo d' essere, e quindi o nega l' intúito della divinità, o, se lo pone (come Scoto Erigena), non apparisce quasi fondamento alla dubitosa ragione, bensì quasi vertice di conoscenza. Il Bruno nega espressamente l' intúito della divinità in più luoghi; ma specie ne' dialoghi *De la causa, principio et uno;* ove dice « che de la divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quegli effetti che sono l' ultimo termine del

corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla se non per modo di vestigio ec. » (*Dial.* 2.) Però egli vi s'inalza col ragionamento.

Or dove si sostanzia, o signori, la meditazione del Bruno? Vi notai nell'altra Lezione che l'esame de' filosofi di quest'età moderna cade singolarmente sulle relazioni. E così è del Bruno. Egli, come lo Schelling e l'Hegel, esamina l'attinenze tra l'infinito e il finito, e come li possa ridurre all'identità, piuttostochè a causalità sostanziale o creativa. Voi nella vita del Bruno scorgete le cagioni e gli effetti di questo suo separarsi dalla tradizione religiosa e scientifica e dal senso comune. Il Wagner, dotto Alemanno, che pubblicava in modo egregio l'opere italiane del Bruno, e il Bartholmess ne han dato notizie accurate. Egli si rese domenicano; e benchè l'Echart l'impugni, pure lo dimostrano i processi fatti al Bruno come a sfratato e caduto in eresia. A un tratto e' non si vede più domenicano, ma vagante. Lasciò la patria nel 1580, forse perchè negò alcuni articoli di credenza, e andò a Ginevra. Ma là pure censurava il Calvinismo; e quindi migrò a Lione, a Tolosa, a Parigi. Nel 1538, inimicatosi pur là con molti, passò in Inghilterra. E lì ancora s'inimicò; e, andato in Germania, fu dottorato a Marburgo, ma senza facoltà d'insegnare; quind'egli infuriò, talmentechè insultava il rettore dell'università in casa di lui : *ut mihi in meis ædibus procaciter insultaret;* come narrano gli atti di quell'Accademia. Ind'il Bruno fu ricevuto a Wittemberga con plauso e vi sedè professore; ma neppur ivi riposò; e corse a Praga; poi, non amico (dice il Wagner) a nessuna religione positiva, visitò Brunsvick e Francfort; da Francfort passò a Padova ed a Venezia, dove, preso, fu mandato a Roma; là due anni prigione, tirò in lungo a ritrattarsi (ch'era il modo legale per fuggire la condanna), anzi beffeggiò, come racconta il Wagner, i giudici. Consegnato al braccio secolare *ut citra effusionem sanguinis puniretur*, affinchè si punisse di pena non capitale, fu anzi bruciato in Campo di Fiore. L'Hayne

(*Nota di libri it.*) e il Quadrio dicono ch'e'fu bruciato in effigie; ma lo Scioppio, testimone, narra ch'e'fu bruciato in realtà, forse già strozzato come il Savonarola e poi arso il cadavere. Due o tre fatti soli si narrano a Roma di ciò; e il Carnesecchi venne assoluto due volte, prima ch'e'ricadesse (come s'ha dal Lami); e niuno si condannò mai con la ritrattazione; ma tuttavia che i nostr'occhi e gli occhi de'nostri figliuoli non vedano più nè le persecuzioni calvinistiche di Ginevra, nè gli Anabattisti feroci, nè la guerra de'Trent'anni, nè le intolleranze sanguinose d'Arrigo VIII e d'Elisabetta, nè i secoli di sterminio a un popolo intero perchè cattolico, cioè l'irlandese, nè le migliaia de'preti sgozzati ne'giorni del terrore in Francia, nè l'inquisizione non religiosa ma politica degli Spagnuoli, e nè il rogo del Carnesecchi e del Bruno; sia daccapo una fratellanza per solo amore della verità: ecco i desiderj di chi ama l'incivilimento e la Chiesa.

Ma giova pel nostro argomento d'aver posta in chiaro la procellosa insofferenza del Bruno così a'dommi religiosi, com'alle scienze d'allora. Egli pertanto (com'accennai) si volse a un tutt'altro concetto delle relazioni fra Dio e l'universo; e immedesimava il finito con l'infinito. Come mai, o signori? Non passano infinite contraddizioni tra l'infinito ed il finito? Come crederli mai un'unica sostanza? Ebbene, qui appunto si vede la singolarità del Bruno e dell'età moderna; egli, precedendo lo Schelling e l'Hegel, s'affaticò di mostrare che nell'infinito tutte le contraddizioni cessano, e i contradittorj s'identificano. Gli Alemanni che, ricchi, non si fan belli dell'altrui ricchezza o reale o creduta, non celano quel che han preso dal Bruno. E i suoi concetti sono chiarissimi su ciò; ei lo ripete in più luoghi. Per esempio, nel dialogo terzo *De la causa, principio et uno* (dov'egli espone il sistema più di proposito) dice: « Però quel che altrove è contrario et opposito, in lui (cioè Dio o sostanza universale) è uno e medesimo et ogni cosa in lui è medesima. » Al dialogo quinto, poi, dice: « Prendi

i segni e le verificazioni per le quali conchiuder vogliamo li contrari concorrere in uno, onde non fia difficile al fine inferire che le cose tutte sono uno; come ogni numero, tanto pare quanto impare, tanto infinito quanto finito, si riduce a l'unità, la quale iterata con il finito pone il numero, e con l'infinito nega il numero. » Ma qui già v'accorgete, o signori, dell'equivoco. Che vo' dir io? Vo' dire che s'identificano dal panteista i contrari, credendo distruggerli, mentr'essi rimangono e si procede da falsi supposti. Ammetto che un numero infinito conterrebbe ogni numero, e non sarebbe più numero; ma qui è l'impossibile: numero infinito non si dà, perchè ogni quantità è finita, e di quanti finiti (come insegna il Galilei) non si può mai fare l'infinito. Prosegue il Bruno a dire, che i segni di tale identità de' contrari van presi dalle matematiche. Per esempio (così egli) la curva d'un circolo quant'è più grande tanto s'accosta più alla linea retta; però, se il circolo è infinito, la curva è retta. Sta bene, un circolo infinito è un impossibile, appunto perchè la sua curva diventerebbe retta, e la retta non può mai tornare in sè stessa. Verifica il Bruno l'identità in ogni altra scienza, e dice: l'una cosa si corrompe e si genera l'altra, talchè uno è il principio de'due contrari, val a dire della generazione e della corruzione. Ma v'è daccapo falsità di supposto; si corrompe il seme e germoglia, tuttavia il principio che germoglia non si corrompe; corrompesi l'involucro per dare libertà al germe. E così dite d'ogni altro argomento; e così vedremo de'panteisti più recenti. Fatto è, che il Bruno, per codesta identità, concepì la materia come un'eterna sostanza, e la forma come un'altra eterna sostanza; e la forma è per lui un'anima intellettiva universale, principio intrinseco di tutt'i moti, manifesto nell'anime particolari, latente in ogni cosa; artefice dell'universo a quella maniera che l'anima particolare d'ogni uomo compone *da dentro* la compagine umana. Le due sostanze, l'animatrice e l'animata, si distinguono fra loro; e il Bruno ci narra ch'ei rigettò il materiali-

smo; ma le dette sostanze nell'infinità perdono la contrarietà e s'unificano nella sostanza *supersustanziale*, in Dio, sostanza unica. Voi capite, o signori, che però il Bruno fa infinito l'universo, cioè composto d'infiniti mondi. E a sostenerne l'infinità, si serve di sofismi: per esempio, che la causa infinita dà infinito effetto. Si risponde, che l'unità di sostanza esclude la causalità vera, talchè l'argomento del Bruno va fuori del suo sistema; poi, se l'effetto si distingue dalla causa sostanzialmente, torna impossibile che diasi due infiniti. Aggiunge il Bruno: se il mondo non è infinito, di là c'è il vuoto. Rispondo, ch'e's'intriga ne' fantasmi della immaginazione, la quale più là del mondo ci appresenta un vuoto spazio di tenebre immense; ma *il più là* del mondo *non si dà;* perchè il più là e il più qua vogliono spazio, e lo spazio non oltrepassa il mondo. Il Bruno poteva rispondere a sè, com'ei rispondeva bene a' Peripatetici, avversari del Copernico, che, cioè, il grave e il leggiero son termini relativi alle varie parti del mondo, e fuori di queste non han senso. Così appunto degli spazj e delle figure.

Che sorta di panteismo v' ha qui mai, o signori? Quel panteismo che s' è trovato ne' principj d' ogni simile confusione; vo' dire il panteismo reale che identifica il materiale e lo spirituale quant' all' *ultima* o *universale* sostanza, non già nega o l' uno o l' altro quant' a' modi *speciali.*

Segue il Campanella. La vita di lui (narrata con molta diligenza e bravura dal Baldacchini e da Alessandro D' Ancona) si può rilevare da un trattato di lui stesso: *De libris propriis.* Egli giovanissimo si fece domenicano, ammirando la vita di san Tommaso e d'Alberto Magno, e preso alle parole d' un famoso predicatore che gli fece gustare i principj logici. Si dètte alle scienze occulte della *cabala;* notatelo, signori. Si disgustò de' Peripatetici, e si dilettò nel Telesio per la libertà del filosofare. Poi (così il Campanella, *De libris propriis, III*): « Sorgendo la persecuzione, che sì a lungo

conturbò tant' altri, fui tradotto a Napoli come reo di maestà. » Stette prigione degli Spagnuoli 27 anni, patì torture crudelissime e lunghe con animo invitto. Da Paolo V e da Urbano VIII si richiese agli Spagnuoli; e Urbano l' ottenne, e gli dètte più larga stanza, e, dopo alcun poco, la libertà. Ma i satelliti spagnuoli gli minacciarono morte; talch' egli si riparò in Francia, e là morì esule, ma consolato di fraterna ospitalità, chè l' ospitalità agli esuli nostri è antica tra le antiche glorie de' Francesi. Egli compose (fra molti libri) un'apologia di Galileo, per ordine del cardinale Gaetano: *jussu tuo elaboratam.*

Il Campanella è tutt' altr' uomo dal Bruno; più dignità di scritti e di vita, costanza nella professione religiosa, ossequio alla rivelazione (nè v'è argomento da negargli sincerità), amore al perfezionamento umano, dottrine di pratica utilità. Fu egli un panteista? Il Mamiani, sì dotto nella storia di que' filosofi nostri, paragonò il sistema del Campanella all' *Abbozzo d' una Filosofia* (*Esquisse d'une Philosophie*) del Lamennais; sembra perciò che nel Campanella si trovi dal Mamiani. se non il panteismo, un che di simigliante. (*Della Ontol.* § 3.) Il D' Ancona lo nega; ma considerando, poi, le poesie filosofiche del Campanella, già raccolte e pubblicate dall' Orelli professore a Zurigo e dedicate da esso a varj Alemanni che sanno di lettere italiane come pochissimi ne sanno tra loro e pochi tra noi, allora il D' Ancona ci avverte che in tali poesie il Campanella va rasentando il panteismo, benchè mai non lo tocchi. Io, a pensare che il Campanella dice: Dio aver creato le cose finite *ex nihilo*, dal nulla, *ex se*, da sè, non *ex substantia sui*, non potrei affermare con onestà che il Campanella voglia il panteismo. (V. tra gli altri luoghi la *qu.* 2, *nei libri fisiologici.*) Ma poi, meditando la frase che Dio crea per una certa *emanazione*, e l' affetto del Campanella a' Neoplatonici ed alla cabala, e certe dottrine sue speciali, mi risolvo ad opinare che in lui come in tant' altri va distinto il sistema dalle intenzioni del

sistema. Le intenzioni escludono (così mi pare) il panteismo assolutamente; il sistema è tale che o è panteismo o vi conduce diritto. Poi, volendo il Campanella creare tutto il sapere di pianta, il sistema è confuso non poco, e ogni sistema vi può trovare attaccagnoli per tirarnelo seco. A ogni modo è panteismo non mistico, perchè il Campanella non si vale di esso a combattere il dubbio, sì della coscienza, nè pone l'intúito di Dio.

Il Campanella muove dall'anima umana; e trovando in lei l'essere, che si distingue in potenza di fare, in conoscenza ed in volontà, va con un salto precipitoso alla divinità stessa, e vi distingue le dette primalità (com'ei le chiama); e da Dio riscende al mondo, e conclude che ogni cosa, venendo da Dio, ha le primalità medesime; ogni ente ha la potenza, ogni ente ha la conoscenza, ogni ente ha l'amore. E la potenza di Dio è necessità nel mondo; la sapienza di lui è fato; l'amore è armonia. Dunque ogni cosa è vivente, conoscente, amante. Come si distinguono esse da Dio e fra loro? Notate bene, o signori; già mostrai che il panteismo nasce dal confondere la generalità logica con l'universalità del primo principio. Ora il Campanella dice: che l'essere è primo non solamente per astrazione, ma ben anche in realtà: non *modo abstractione sed re* (*Philos. Univers. P. II, L.* 6, *c.* 4, *a.* 1); e qui si confondono l'universale logico ed il reale. Inoltre, per un giuoco di fantasia, dice che i finiti son composti d'ente e di non ente, cioè de' confini; talchè, levato il nulla che li distingue, tutto si riconverte a Dio, e Dio diviene ogni cosa in tutte le cose; perchè la materia diviene un che matematico; questo diverrà intellettuale, e gl'intelletti deiformi s'immergeranno nell'idee archetipe. (*V. il Mamiani Ont., e del Campanella la* 2ª *Parte della Met.*) Inoltre il Campanella, confondendo il materiale con l'intellettuale, quant'all'*ultimo* stato delle cose, qui confonde l'intellettuale col materiale, e fa l'anima un che

corporeo. L' identificazione ultima è accennata in questi versi:

« Chè l' unità e l' essenza vien da Lui (*Dio*),
Ma il numero, e che questo non sia quello,
Da quel che pria non fummo, restò in nui.
. . . .
Quando ogni cosa fatta ogni altro sia,
Cesserà tal divario, incominciato
Quando di nulla unquanche nulla uscía. »

(*Fede naturale del vero Sapiente.*)

Or ch'è mai, o signori, tal panteismo? È un panteismo *psicologico* o spirituale, perchè fa trasmutare la materia in sostanze pure, semplici, intellettive; mentrechè il Bruno le confonde, ma senza trasmutazione di natura. Starò io a dirvene l' assurdità? L' essenze non si trasmutano, perchè trasmutate cessano; e i confini non si tolgono, perchè i confini sono un concetto di paragone; la realtà consiste in ciò che ogni ente finito è quel ch'è, nè può essere altro nè più nè meno sostanzialmente.

Se il Bruno ebbe un panteismo reale, e se il panteismo del Campanella fu spirituale, lo Spinosa ci dètte un panteismo materiale; e così vediamo pur qui la discesa di male in peggio, verificata da me in ogni età. Baruch o Benedetto Spinosa nacque ad Amsterdam nel 1632; ebreo, spiacque alla sinagoga per le sue opinioni, e venn' escluso da essa. Si compiacque del Cartesio; e interpretandone male una definizione della sostanza, la pose per cardine del panteismo. Modesto, affabile, disinteressato, frugale, ma sosteneva risoluto esser vero ciò ch' egli credeva; e questa è alterigia che fa tacere il senso comune. Morì nel 1677 all' improvviso. (*Buhle*, *Hist. de la Phil.*)

Or qual è, di grazia, il suo sistema? Dice lo Spinosa, procedendo con forme geometriche: la sostanza è per sè; null' ha dunque cominciato. Ma, si risponde, la sostanza è per sè rispetto agli accidenti, non rispetto all' essere quand' ell' è finita. Da tal definizione con-

clude lo Spinosa: che, dunque, la sostanza è unica, infinita, eterna; e, poichè la *coscienza dell'uomo* ci dà il pensiero dell'anima e l'estensione del corpo, la sostanza universale (finta così a immagine dell'uomo) ha due attributi, l'estensione ed il pensiero; dell'estensione son modi ogni corpo; del pensiero son modi ogni anima. Or vedete, o signori, poichè un attributo reale dell'universale sostanza è l'estensione, Dio è dunque esteso e materiale; ed eccoci al panteismo di David da Dinant, com'altrove chiarii. Nè s'accorse l'uomo arguto che la semplicità del pensiero esclude ogni estensione, e che l'estensione, composta di quanti finiti, non può essere infinita.

Veduti gli errori del razionalismo iniziale e del panteismo, vedremo in altre due Lezioni come si cadesse negli errori del dualismo e nel dubbio, così particolare com'universale.

LEZIONE DECIMAQUARTA.

DUALISMO, NEGAZIONE PARTICOLARE DEGL'IDEALISTI E DE'SENSISTI, PRIMORDJ DELLO SCETTICISMO UNIVERSALE.

Sommario. — Il Cartesio si può considerare sotto due aspetti, uno *positivo* e l'altro *negativo*; egli ebbe, cioè, meriti grandi nell'esame dell'uomo interiore, e perchè istituì l'esame col fine diretto dell'esame; falli movendo dal dubbio e abbandonando le tradizioni. - Però abbiamo l'origine delle sètte da un lato, e molti filosofi egregi dall'altro. — In questa Lezione si discorre la parte negativa del Cartesio; in altra Lezione si discorrerà la parte positiva. — Cenni sulla vita del Cartesio, la quale ce ne spiega l'opinioni. — Egli stesso racconta nel *Discorso sul Metodo*, come giungesse a un dubbio universale, e credesse vano *tutto* il sapere antico. — Rià la certezza, non potendo negare il pensiero. — Distinzione tra *dubbio scettico* e *dubbio logico*. — Ma il *dubbio logico universale* è in sostanza il *dubbio scettico*; se no, è finzione non logica. — Se ogni certezza naturale vien meno, siamo scettici; se la certezza naturale si conserva perchè ragionevole, il dubbio non può essere universale. — Chi distingue dubbio logico da scettico, lo fa perchè distingue le tesi di soluzione certa e *preconosciuta*, dall'altre di soluzione incerta e *non preconosciuta*. — Ciò significa che il filosofo non può essere ragionevolmente dubbioso d'alcune verità innanzi l'esame. — Non può dubitarsi se non dalle cose a cui è necessaria la riflessione addestrata, anzichè la sola *evidenza naturale*. — Però gl'imitatori convertirono in iscettico il dubbio logico, perch'esso è logicamente tale. — Inoltre, va bene che il Cartesio s'affidasse al pensiero e alla realtà di *sè* pensante; ma il pensiero lo considerò segregato dalle sue relazioni; e quindi negò la percezione de' corpi esterni e del nostro corpo, e la immediata unione del corpo e dell'anima, e però cadde nel dualismo che *separa* l'anima dal corpo e l'intelletto da' sensi. — I deisti separarono, poi, anche Dio dall'universo, negata la provvidenza. — Il dualismo cartesiano venne tirato all'ultime illazioni dal Guelinx, che negò la possibilità dell'unione individuale, perchè l'anima è *solo pensiero* e il corpo è *sola estensione*; egli propose il sistema delle *cause occasionali*. — Tal sistema ricevè compimento dal Malebranche. — Sua vita, opere sue principali. — Egli, pel vizio del dualismo, dubita de' sensi; nè s'accorge che la varietà delle apparenze loro è manifestazione d'attinenza varia tra i sensi e le cose. — Dolendo al Malebranche questo rinchiudersi del pensiero in sè stesso, ricorse all'intuizione di Dio; ma non giunse a negare l'*intelligibilità* dello spirito creato: contraddizioni del suo sistema — I primi Cartesiani ebbero veramente un *dualismo*, ma in esso è già mescolato l'idealismo; e di ciò fu cagione l'oscurarsi dell'idea di causalità. — Il sensismo apparisce contemporaneo all'idealismo per via dell'Hobbes, ma il vero caposcuola, cioè il Locke, è posteriore. — Cenni sulla vita di lui. — L'esame di tutto con assoluta libertà viene crescendo lentamente, ma continuamente. — Il conflitto tra Protestanti e Cattolici si muta in conflitto tra razionalisti e credenti. — La prefazione al Saggio sull'intendimento umano fa vedere come il Locke escluda ogni ammaestramento di dottrine anteriori. — Egli si oppono all'idealismo cartesiano, e fonda il sensismo. — A queste forme particolari di scetticismo seguono i primi indizj dello scetticismo universale nell'Huet e nel Bayle. — Ma lo scetticismo universale non si compì allo-

ra; dovè prima compirsi l'idealismo nel Berkeley e il sensismo nel Condillac e ne' successori di lui — L' Hume vien dopo, e, negando la notizia d'ogni causa, trae lo scetticismo universale più oltre ; ma chi gli dà compimento è il Kant.

Nella passata Lezione vi parlai, o signori, della confusione recata dalle sètte filosofiche nella scienza di Dio e dell' uomo; resta da vedere le sètte che separano e negano.

E quant' alla separazione ed alla negazione devo cominciare dal Cartesio. Ma, o signori, il Cartesio si può considerare sotto due aspetti. In un aspetto *positivo*, quanto all'esame dell'uomo interiore; in un aspetto *negativo*, quant' alla teorica del dubbio e alla tradizione abbandonata. Circa l' esame dell' uomo interiore, il Cartesio fece gran bene alla scienza; non perchè la filosofia ignorasse ciò fin a lui, ma perch' egli ve *la richiamò*, mentre la scolastica, declinando, ripeteva solo le cose imparate e s' impacciava con vocaboli strani; poi, il Cartesio più chiaramente d' ogni altro istituì *l' esame col fine diretto dell' esame*, per comporre esaminando l' ordine intero della filosofia: e qui sta (com' altrove chiarii) la qualità essenziale dell' età moderna. Circa il dubbio e la tradizione abbandonata (dov' è l' aspetto negativo) aprì egli la via ad ogni setta di separazione e di negazione; e ciò accadde (pare) contro la sua volontà. Talchè, coloro che presero da lui l' esame e presero ad un tempo le sue negazioni, formarono le sètte; e abbiamo il Locke, il Condillac, la critica del Kant e i mistici nuovi; ma chi apprendeva dal Cartesio la necessità dell'esame, e ad un tempo lo unì con la certezza naturale e spontanea, col senso comune e con le tradizioni scientifiche e religiose, formò la buona filosofia de' tempi moderni, continuatrice e miglioratrice dell' antica; e abbiamo i grandi nomi del Bossuet, del Fénélon, del Pascal, del Reid, del Leibnitz, del Vico, del Gerdil e d' altri più recenti. Dagli uni, esaminando, si confonde, si separa, si nega; dagli altri, esaminando, si afferma, si distingue, s' accorda; l' esame è crogiuolo di chimica che dissolve, o è calore di vita che collega

le parti e le mantiene. Però vi prego di tenere a mente, o signori, che io in questo specchio generale della storia vo sceverando le sètte dalla filosofia, cioè le opinioni che non ritraggono la coscienza tal quale, dalle dottrine che la ritraggono intera; e se qui vi acccnnerò le opinioni negative del Cartesio, vi dirò le buone dottrine di lui allorchè passerò alle Lezioni sulla filosofia vera, mostrandovi la legislazione dell' esame esterno col Galilei e col Verulamio, la legislazione dell' esame interno col Cartesio, le grandi verità indi scoperte da' valentuomini mentovati di sopra.

I tempi e la vita del Cartesio ce ne spieganò le opinioni. Egli nacque in Turenna il 1596 da un gentiluomo bretone, quell' anno ch' è quasi ultimo alle storie del Davila sulle guerre civili di Francia; ma fervevano sempre là, benchè più copertamente, i dissensi religiosi, cioè l' esame circa la fede. Il Cartesio è un' anima raccolta in sè, ma che si raccoglie fra i romori del mondo; ei non li fugge, anzi li cerca per meglio speculare; riceve di fuori tutte le impressioni del suo tempo, e, conformato ad esse, studia il suo interno; lo studia in quel modo che vi si trova disposto da' fatti esteriori. Gentiluomo e cresciuto in età di religiose discordie, ma non d' indifferenza (preparata da esse, non anche maturata), serba la fede e v' accorda le speculazioni; ma ve le accorda (logicamente o no) con assoluta libertà da ogni altra certezza che anteceda la riflessione e la diriga. Segue volontario le armi del re, medita tra l'armi un altro sistema di filosofare, combatte in Olanda sotto il principe Maurizio, viaggia lungamente, s' avvolge in tutto quel viluppo di parti religiose e civili, è in mezzo a tutti que' fervori di novità. Ama gli studj naturali e della matematica: e lì pure il Galilei e Francesco Bacone gli davano impulsi ed esempi al rinnovamento. Nulla di più facile, o signori, che, quando si scopre il male o la falsità di certi fatti e di certe opinioni, e vedesi alcun che di meglio da pensare e da fare, si giudichi necessario distruggere là, qua rifare

ogni cosa: non dico già ch' e' sia bene, dico che accade così, e così accadde al Cartesio. Ed egli andò tanto innanzi, e tanto parve rinnovatore a' suoi contemporanei, che pur in Olanda ebbe accusa d' ateismo e dovè fuggire; calunnia, lo so, ma che in parte si spiega col suo negare ogni tradizione. Nè gli parve di star sicuro a Parigi, talchè, invitato dalla regina Cristina, si ritrasse in Isvezia, dove al 1650 morì.

Vi dissi altra volta che il Cartesio narra nel *Discorso sul Metodo* i suoi studj da collegiale e la sua poca soddisfazione in essi. Ivi egli segue a mostrare la poca utilità degli studj, e che però si détte a' viaggi: conclude *non aver trovato in essi più certezza* che ne' libri. (*Ie partie.*) Però si risolvette di lasciare ogni altra guida fuorchè il proprio giudizio. « Ma (egli prosegue), com' un uomo che cammina solo e fra le tenebre, mi risolvetti d' andare sì lento e d' usare tanta cautela, che se io progredissi poco, mi badassi almeno dalle cadute: » e quindi e' cercò il buon metodo per venire alla conoscenza delle cose. Qual metodo? forse il già imparato nella *logica* o nelle *matematiche?* Ma que' tanti precetti (così egli) non giovano a nulla. Però il Cartesio se li formava da sè, e altrove gli esamineremo; qui va rammentato il primo « non ammettere alcuna cosa per vera, se tale non si conosce ad evidenza. » (*IIe partie.*) Il Cartesio, dunque, mise in dubbio ogni cosa, de' *libri* e degli *uomini;* ma frattanto per non restare dubitoso nell' opere, *come ne' giudizj*, si formò una morale temporanea (*je me formai une morale par provision*) che consisteva in tre o quattro principj: 1° obbedire alle leggi e a' costumi del suo paese, *serbando la religione propria;* 2° operare con risolutezza in ogni suo atto già determinato innanzi, *benchè dubbioso in sè;* 3° moderare i proprj desiderj; 4° ben educare la propria ragione. Voi lo sentite, o signori; il Cartesio non ha più certezza di giudizj; ha una morale temporanea, mantiene la propria religione. E così, poi, vi dice: « Io non imitava mica quegli scettici, i quali dubitano solo per dubitare e ostentano di rimanere dubbiosi; anzi, tutto il mio di-

segno non tendeva se non ad assicurarmi e ad allontanare la terra mobile e la sabbia per trovare il masso e l'argilla. » (*IIIe partie.*) E dove mai ritrovò egli la consistenza? Nella certezza di pensare, nella certezza d'esistere. « Posso ben io, diceva il Cartesio, dubitare d'ogni cosa, ma non ch'io pensi; e se penso, dunque esisto. » (*IVe partie.*) Nel libro delle *Meditazioni*, poi (*Med.* 1), vi enumera i suoi dubbj: « Certezza ne' sensi? ma quante volte e' c' ingannano? e ne' sogni non ci par di vedere in realtà come svegliati? Dio stesso, che si dice poter tutto, non mi potrebbe ingannare? tutto quello che già mi pareva di sapere non potrebb'essere falso? essere apparenza i corpi? apparente anche il mio? Resta però l'unica certezza che il mio pensiero esiste; più, ch'esiste una cosa che dubita, intende, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, sente. » (*Med.* 2.) Dalla certezza del proprio essere trae quindi il Cartesio per via di dimostrazione la certezza di Dio e dell'universo.

Soffermiamoci un po'. Il Cartesio ci ha detto: « Non dubitava io già come gli scettici; dubitano essi per dubitare, io dubitava per conseguire certezza. » Di là s'è tolta la distinzione, tanto ripetuta dappoi, tra il *dubbio scettico* e il *dubbio metodico.* Si può egli fare tal distinzione? è ragionevole farla? è lecita o no? A risolvere con brevità la questione, si domanda: allorchè voi dubitate per uscire dal dubbio, dubitate *in realtà* d'ogni cosa? Quant'al Cartesio, e'ci risponde di sì: « La ragione m'obbligava di sospendere i miei giudizj: *A fin que je ne démeurasse point irrésolu en mes actions*, PENDANT QUE LA RAISON M'OBLIGERAIT DE L'ETRE EN MES JUGEMENTS. (*Disc. de la met., IIIe partic.*) Egli si teneva solamente fermo alla fede. Perchè mai questa eccezione? Certo, io ne lodo il Cartesio quant'alla bontà dell'animo, e so ch'egli, com'ogni cristiano, mette la causa efficiente della fede in un che soprannaturale, proporzionato all'oggetto; ma so ancora che la fede è un ossequio ragionevole (*rationabile obsequium*), e presuppone perciò la ragione. Sicchè il dubbio logico totale non s'accorda

punto col rispetto alla fede. Per credere alla rivelazione, bisogna la certezza naturale e dell'essere nostro e degli altri uomini e di Dio rivelatore, e della Scrittura e de' corpi e della realtà di molti fatti. Se il dubbio *logico è universale*, non resta *logicamente* niuna certezza. Se poi il dubbio è una *finzione*, non merita che si chiami *logico*. Noi, dicono i sostenitori di tale opinione, non consentiamo all'universalità del dubbio; sì dubitiamo per trovare le ragioni della certezza naturale, e per isceverarla dall'errore. Sta bene; ma voi domanderete a loro, o signori, se la certezza naturale sia ragionevole o no. Se non è ragionevole, e voi non potete ritenerla finchè non abbiate le ragioni di ciò, e dovete con tutta ragionevolezza consentire al dubbio d'ogni cosa. Ma in tal supposto chi giungerebbe mai a qualche certezza? dall'incerto e dall'ignoto non si giunge a nulla; il certo fa la via all'incerto, e il noto all'ignoto. Se poi rispondete che la certezza naturale sia ragionevole, allora il dubbio logico universale è assurdo, perch'è assurdo il *dubitare* di ciò ch'è *ragionevolmente certo*.

L'assurdità del distinguere il dubbio logico universale dal dubbio degli scettici si conferma in altro modo. Il fine di chi stabilisce tal divario è qui: essi, come il Cartesio, san bene che l'esame di alcuni argomenti ha una soluzione certa; di altri, no. Vo' dire: se chi non è scettico pone la tesi: *Dio esiste?* sa innanzi che la soluzione ragionevole e buona dell'argomento è il *sì*; del pari la immortalità dell'animo, l'esistenza dell'uomo e dell'universo e simili quesiti. Invece: qual è mai la prima origine dell'idee? e il numero preciso delle facoltà secondarie? Si distingue o no la potenza motrice dalla volontà e dal senso? Qui il filosofo, anche non iscettico, non sa, innanzi l'esame, se questo terminerà nel *sì* o nel *no;* ignora la conclusione. Ecco, o signori, un'enorme differenza. E che mai vuol dire? Vuol dire, che mentre lo scettico è dubbioso realmente di tutto, avanti l'esame e dopo, il filosofo invece non dubita di tutto nè prima nè dopo l'esame; ma *d'alcune cose dubita e d'altre no*,

benchè l'esamini tutte. E di quali dubita? di quali no? Non dubita di quelle ch'egli già conosce con evidenza naturale o con motivi di ragione, come l'esistenza propria e de'corpi e di Dio; dubita di quelle *a cui è necessaria la riflessione addestrata.* Talchè, o signori, l'esame ha un fine diversissimo. Si cerca le cose di cui non abbiamo niuna certezza? E qui l'esame investiga di scoprirle e d'averne conoscimento sicuro. Si cerca le cose di cui già siam certi naturalmente? E qui l'esame non investiga le cose in sè per averne certezza, ma per iscoprirne le ragioni con la riflessione; talchè la certezza naturale si muta in iscientifica. Il dubbio logico dunque si ristringe alle opinioni, non avvalorate da certezza naturale.

Or fate che si cominci dal dubbio logico su tutte le cose; che mai accadrà? A poco a poco gl'imitatori convertiranno quel dubbio in iscettico; perch'esso è *logicamente* tale. Gl'istitutori di tal metodo, poi, quantunque non iscettici, ritrarranno più o meno in parte le verità naturali, ma non la loro totalità, non la loro armonia, non la coscienza di tutto l'uomo e delle sue relazioni; perchè la totalità è nell'evidenza naturale dell'intelletto, ed essi non la riconoscono, nè la premettono; sì cominciano da'dubbj con esame arbitrario.

Così fu del Cartesio e de'suoi imitatori quant'al dubbio. Egli si fermò alla certezza che noi pensiamo, e s'affidò al testimonio della coscienza. Va bene; come dubiterò io di pensare, se pur dubitandone penso? Ma la coscienza mi porg'ella soltanto i pensieri miei (e il Cartesio intendeva con tal nome ogni fatto interiore), i pensieri come modi d'essere del soggetto pensante; quei fatti e non altro? Il Cartesio credè di sì; però egli, provata l'esistenza di Dio con l'idea che n'abbiamo, provò poi l'esistenza del mondo con la veracità di Dio che c'ingannerebbe se i nostri sensi, creati da lui, c'ingannassero. Voi capite, o signori, la vanità di quest'argomento; e al Cartesio lo suggerì non la ragione, ma la sua volontà di risorgere in tutt'i modi dal dubbio i

tanto la volontà può nella scienza! Se le nostre sensazioni e i nostri pensieri non avessero *attinenza reale* con le cose, attinenza percepita e ripensata, essi non farebbero arguire la esistenza di niente, come dall'idea d'un circolo non s' arguisce la realtà d' un circolo; nè Dio c'inganerebbe; bensì c'inganneremmo da noi col falso giudizio. Ma il Cartesio non ripensò la totalità dell' uomo interiore: la coscienza, come attesta le sensazioni ed il pensiero, così attesta la percezione delle cose; cioè la loro attinenza immediata con noi. Deve credersi alla coscienza? senz' alcun dubbio; talchè prendiamola integra; ripensiamo il conoscimento qual è, il conoscimento e le sue relazioni. Il pensiero in solitudine, diviso dall' armonia dell' universo, non è, o signori, il pensiero della coscienza, nè il testimonio della natura; è una finzione de' dotti.

Poichè il Cartesio non riconobbe la percezione dei corpi esterni, così disconobbe la percezione o il sentimento del nostro; e quindi l' uomo della coscienza, anima e corpo in un' unica individualità, fu dimezzato. Indi vengono gli altri errori del Cartesio; l' anima non in vincolo sostanziale col corpo, ma che gli dà impulso e guida, come nel dualismo di Platone; e però (non più intesa la relazione tra gli organi sensorj e le sensazioni) il Cartesio credè i bruti *macchine* inanimate; e segregò i sensi dall' intelletto, reputandoli fonte d' errori. Ecco il dualismo, che non separa Dio dal mondo, come il dualismo greco, ma sì l' anima dal corpo e l'intelletto da' sensi, com' ogni dualismo. I posteriori deisti divisero poi anche Dio dalle creature, negandogli la provvidenza.

E Arnoldo Guelinx d' Anversa, morto professore a Leida il 1669, tirò a fine il dualismo cartesiano. Questa coscienza nostra ci porge il sentimento della vita com' un tutto d' attività che unisce lo spirito e la materia. Ma l'astrazione del Cartesio apprensentava nell'anima il solo pensiero, e nel corpo un' estensione inerte, unita non si sa come e perchè all' anima. Guelinx, accettando le opinioni del Cartesio, disse tra sè: l' anima è pensiero, e il

pensiero, se non sa quel che fa, non opera nulla; il corpo è un'estensione, e l'estensione non ha nulla d'attivo; dunque, nè l'anima muove il corpo, giacchè non sa il modo di muoverne le parti, nè il corpo ha punto efficacia nell'anima perchè inerte. Va così, dunque, o signori? No, l'anima ha bensì il pensiero, ma non è il pensiero; e prima d'operare pensatamente, opera con la virtù naturale, inconsapevole, perchè la natura precede il conoscimento e la coscienza; virtù misteriosa, perchè la coscienza apprende gli atti, e per gli atti le facoltà e la sostanza, ma relativamente a loro, non già in quell'ultima *radice* che li germina. E il corpo non è solo un'estensione, ma un'unione di forze, ordinate secondo l'essere loro dall'unità dell'anima. A quest'unità d'individuo e a questa unione di forze, unità ed unione attestate dalla coscienza, che mai sostituiva il Guelinx? Un sistema arbitrario, difeso poi dal Malebranche, ed assai famoso; cioè *le cause occasionali.* All'occasione de' nostri pensieri, Dio muove il corpo; all'occasione de' moti nel corpo, Dio sveglia i sentimenti nell'anima. Non v'ha scolare che non rida nelle scuole a tal sistema; e lo scolare ha ragione, perchè vi sente l'arbitrio d'un uomo, non la voce della natura; vede distrutta la meraviglia dell'ordinamento universale, e, in grazia di un'apparente onnipotenza, negato a Dio la causalità somma di creare le cause. Ma il riso cessa e succede la meditazione, quando si considera il perchè di tali sistemi.

Contemporaneo al Locke, cioè nato il 1638 a Parigi e morto nel 1715, il Malebranche recava le opinioni del Cartesio a tre punti ben segnalati; il dubbio da cui dee muoversi la filosofia; la separazione tra la realtà fisica e l'intelletto; infine il misticismo come salvezza del dubbio. Malaticcio fin da' prim' anni, entrava poi nella famosa congregazione dell'Oratorio. Parve da prima non atto a speculare; lesse il *Trattato dell'uomo* di Renato Cartesio, e quella lettura scosse il Malebranche, che, leggendo, il cuore gli balzava e gli batteva con impeti

dolorosi; allora e' si dètte alla filosofia. Disprezza le tradizioni del passato; bensì a sant' Agostino fa grazia, perchè ne interpreta certe parole in senso mistico a somiglianza de' mistici odierni, come spiegai a suo luogo. Quel suo vivere solitario, la mobilità de' suoi nervi, la poca salute, la intolleranza del discutere, la necessità in lui di riaversi dal dubbio cartesiano così affannoso all' anime ardenti, ci dánno le cause più principali di quel suo misticismo ch' è un vivere con la mente fuori del mondo. Grande scrittore ne' suoi libri a dialogo, pure non ha vita di realtà, non moti di dramma, come Platone; ma si eleva con la eleganza dello stile e con l' unione della fantasia e del concetto. Van d' accordo i Francesi, che singolarmente il Cartesio ed il Malebranche han creato la prosa francese così precisa e snella.

Tre sono i libri più principali del Malebranche: la *Ricerca della verità:* le *Meditazioni cristiane* e le *Conferenze metafisiche.* Il primo fornisce più spiccatamente il dubbio metodico; gli altri due, il dualismo delle cause occasionali e la visione in Dio di tutte le cose. La *Ricerca della verità* è pregevolissimo per l'esame dell'uomo interiore e delle sue facoltà e de'loro atti; e il filosofo trova là dentro gran dovizia d'osservazioni nuove ed esatte. Ma il guaio sta qui: il Malebranche, esaminando le apparenze de' sensi, s'affatica di mostrare che i sensi stessi son fonte perenne d'errori, e che perciò bisogna raffidarsi all'intelletto. L'intelletto giudica dei sensi e de' lor oggetti; ma se la materia de' suoi giudizj è naturalmente fallace, che cosa mai potrà giudicare di bene l'intelletto? Il Malebranche muove da un falso supposto; egli ci fa vedere la diversità dell'apparenze sensibili rispetto alla immobile realtà d'un'unica cosa; il sole nel suo apogeo, il sole all' orizzonte ci sembrano di grandezza varia; ma il sole è lo stesso. Dunque? dunque il senso è fallace. No, o signori; la conclusione non va diritta. La conclusione si è: che i sensi ci dan segno delle cose, non delle cose da sè *sole*, ma nell' *attinenza loro con noi;* e se l' attinenza differisce, dee con verità

mutare il segno; la mutabilità è segno dell'armonia tra le cose e noi; ed essa è retta con leggi sì costanti, che uno scolare del grande Newton, un cieco, diventò eccellente nell'ottica. Dunque la logica dee insegnare i retti giudizj a seconda di queste leggi, affinchè quel ch'è vero in un caso e per certe cagioni, non si dica vero in tutt'i casi e per altre cagioni; ma i sensi accagionarli di errore, ciò è contro natura, è un chiudere la mente all'universo. Il Malebranche non s'accorse di ciò, perchè, negando la possibilità di *reciproche attinenze* fra l'anima e i corpi, dovè negare la verità dell'*apparenze sensibili*.

Se non che, al Malebranche doleva quel chiuder sè in sè stesso; e, notata la necessità e immutabilità de' veri intellettuali, com'a dir le verità matematiche, inferì che noi vediamo Dio e le idee in lui; perchè Dio creatore e conservatore sta unito all'anima nostra, e in lui son gli archetipi di tutte le cose. Bene; ma le sensazioni chi ce le dà? il corpo? No, risponde il Malebranche; il concetto dell'anima è di un che pensante; e il pensiero non muove il corpo; il concetto de' corpi è d'una estensione, e questa è inerte, sfornita d'ogni efficacia. O dunque, chi reca in noi le sensazioni? Dio stesso, che, unendosi in un certo modo a noi, fa vedere l'idea; operando più fortemente, reca il sentimento; e in altro modo le immagini della fantasia. All'occasione del sentimento, noi concepiamo che all'idea corrisponde una realtà. Ma come mai? se quel sentimento ci viene dal medesimo fonte, come renderci accorti di cose diverse? come ci accorgeremo della realtà di esse, quand'elle son remote dall'animo segregato? E poi, o signori, qual contraddizione! Se Dio è la causa immediata delle sensazioni, come c'inganneranno esse, poichè ha detto il Malebranche, i sensi esser fallaci? Ah! l'artificio de' sistemi cade in contraddizione, perchè contrario all'arte di Dio; e l'arte di Dio è la natura. Nè crediate, o signori, che il Malebranche ponga in noi la visione dell'essenza divina, no; egli, a mo' del Ficino, asserisce che Dio si fa intuíre

come infinità d'archetipi non in sè stesso. Or che mai? gli archetipi non sono essenziali dunque in Dio? e se vediamo ciò che a Dio sia essenziale, come dir poi che non vediamo l'essenza? Le distinzioni umane non reggono contro l'unità di Dio, ogni volta che tale unità non si concepisca più ne' moltiplici effetti, ma *s' intuisca lei qual è;* se la vediamo, la si vede tal quale, una indivisibile unità: veder l'unità e non vederla una, è contraddizione, impossibile anc'a Dio, perch' ell' è assoluta. Notate, peraltro, che il Malebranche non giunse, come i mistici assoluti e che vengono dopo i sistemi di scetticismo universale, a negare ogni certezza della *ragione per sè stessa.* Egli negò che le cose corporali si percepiscano, e disse che le vediamo nell'idee divine; ma ripete più volte, segnatamente nella *Ricerca della verità* e nelle *Meditazioni*, che lo spirito, essendo natura intellettiva, è intelligibile a sè stesso *direttamente;* proposizione che il Malebranche toglieva da sant' Agostino. E, di fatti, se cagione del suo sistema è quel *separare* lo spirito da'corpi, le conseguenze del sistema cessavano nell' immediata relazione dello spirito con sè stesso.

Avanti di passar oltre, fermiamoci un po'a considerare di nuovo il sistema de'Cartesiani. Io l' ho chiamato un *dualismo;* ma generalmente suol credersi un idealismo; nè impugno già io che questo vi sia, dico bene, ch'egli *ha nel dualismo la sua cagione,* e ivi è la principale qualità del sistema. Di tal dualismo non può dubitarsi, perchè nessuno impugna che il Cartesio, e più il Guelinx ed il Malebranche, negassero l' unione immediata dell'anima e del corpo, e l'attinenza dello spirito con la natura, e l' altra dell' intelletto col senso, e però dell'idealità con la fisica realtà; non mica negarono essi l'una cosa o l'altra in modo assoluto, bensì la *relazione*, talchè le separarono: e ciò fanno i dualisti. Vi ha bensì gran parte *d' idealismo* ne' Cartesiani come ne'concettuali del medio evo; perchè l' idealista, negando l'attinenze fra l'idealità e la realtà *fisica*, vien poi a negar questa più o meno, finchè gli ultimi la ne-

gano interamente, lasciando le sole idee e gl'intelletti, ossia la realtà *metafisica*. Or bene, i Cartesiani mentovati, non già distinguendo, ma separando l'anima dai corpi esterni e anche dal corpo nostro, negarono alla natura corporea ogni forza e ogni causalità, e ogni qualità fuorchè il modo dell'estensione, divenendo essa perciò quasi un'astrazione matematica, finchè il Berkeley negò assolutamente i corpi, e lasciò solamente Dio e gli spiriti creati. Il sistema cartesiano, dunque, fin da principio apparve dualistico; ma l'idealismo vi s'annidò; fu insomma e negazione d'attinenza, e anche particolare negazione de' termini di essa, cioè forma *particolare* di scetticismo; nè ciò si vede nel dualismo platonico, il quale, sebbene inclini ad eccessiva idealità, pure non toglie alla natura corporea le *qualità* elementari e le forze. Se domandisi la cagione di tal primaticcio idealismo che venne co' dualisti all'epoca della Riforma, rispondo che la cagione mi par questa, l'esame del proprio pensiero, esame voluto con fine diretto (com'è il distintivo di detta epoca), ma che si ristrinse al pensiero stesso, anzichè coglierne le relazioni. Se domandisi ancora il perchè non si afferrarono le relazioni e si discredettero poi, onde venne appunto gli errori del dualismo e dell'idealismo cartesiano, rispondo che *ciò nacque da un'alterazione del concetto di causalità*, e segnatamente della causalità divina o assoluta. Rammentiamoci, che al moto dell'opinioni cartesiane precedeva il panteismo del Bruno e del Campanella, e che in Europa si studiavano assai, o almeno si celebravano universalmente, i filosofi italiani del Cinquecento, e che infine la riforma de' Protestanti richiamò in onore certi libri di panteismo mistico, a uno de' quali ridette voga Lutero. Quindi s'oscurò l'idea di causalità, e dalla confusione si sdrucciolò alla separazione. Che ne' Cartesiani quell'idea veggasi guasta, niuno lo negherà se pensi come impugnarono essi l'efficacia causale dell'anime su' corpi e viceversa, e poi de' corpi fra loro, talchè, a rigore di logica, nemmeno lo spirito divino poteva essere cagione de' corpi, anzi di

nessuna cosa, giacchè non poteva comunicare l'attività del causare; ma da questa conseguenza si ribadarono i primi Cartesiani per bontà d'animo.

Se il Guelinx in Alemagna e il Malebranche in Francia svolgevano l'idealismo de' Cartesiani, il Locke in Inghilterra traeva fuori 'l sensismo. Già l'Hobbes, contemporaneo al Cartesio e nato il 1588, morto il 1679, avea preso l'impulso dalla tendenza prevalente nel Verulamio all'esterna osservazione, per comporre un sistema di sensismo e di materialismo; e poichè, fine unico è allora il dilettoso, e ogni uomo ne vuole più ch'è possibile, anzi quel che prende l'un uomo è privazione degli altri; così l'Hobbes concluse che stato naturale sia la guerra, e che la società civile sia un artificio per opporre a ogni forza degl'individui la forza maggiore consociata. Ma il sensismo dell'Hobbes non fece strepito; il caposcuola è Giovanni Locke; perciò si verifica pure in questa età, che i sensisti seguono per lo più agl'idealisti. Egli nacque a Wrington il 1632, morì nel 1704. Medico valente, com'attesta il Sydenham, per la gracilità sua non esercitò la professione. Stette in casa di milord Ashley, poi conte di Shaftesbury. Ed ebbe pratica di cose pubbliche; per esempio la moneta d'argento valeva, pel prezzo legale, un terzo più del suo peso; e il Locke previde che ciò avrebbe fatto sparire l'argento, il che avvenne nel 1695; e il parlamento ci provvide. Era il Locke uomo piacevole, temperato e lemosiniere; intese il Cristianesimo in modo di naturale ragione *solo*, ma serbò la fede in Dio, e morì facendo leggere i salmi.

È, o signori, una cosa di grande ammaestramento e curiosità, il notare giù giù ne' libri de' filosofi come venisse crescendo lentamente ma continuamente l'esame di tutto con assoluta libertà, finchè poi la ragione dell'uomo non disse: son io, io sola. L'esame religioso de' Protestanti si fermò a certi confini, rispettò la Bibbia; l' esame de' filosofi non rispetta più nulla, ma giunge a poco a poco. Cristiani e non Cristiani vann

d' accordo, chi lodando, chi biasimando, che dall' esame religioso si procedè al filosofico, e che l'esame individuale succedette ad ogni autorità. Il qual fatto ha luogo nella Storia della Filosofia, perchè i limiti della ragione son tèsi filosofica. Giovanni Locke, figlio d' un capitano negli eserciti del parlamento alle guerre civili di Carlo I, visse poi tra le guerre civili e religiose. Vide la ristorazione di casa Stuarda, ne cadde in disgrazia, e migrò agli Olandesi; ritornò col principe d' Orange, che cacciò gli Stuardi. Voi sentite ne' suoi libri un abbrivio di novità, e voi prevedete dov' ella dee finire. E già vi accorgete che il conflitto tra Cattolici e Protestanti si muta in conflitto tra razionalisti e credenti. Gli scritti del Locke vennero confutati da un prete anglicano, dal vescovo di Worcester. Son curiose le lettere fra il Locke e il Limborch olandese. (*Œuvres div. Amsterdam* 1732.) Il Locke, per esempio, nella Lettera X distingue gli Evangelici o tolleranti, da' Papisti o intolleranti; e il Limborch, non cattolico, risponde: in tutte le comunioni del Cristianesimo vi è gli uni e gli altri; e nella Lettera XVI gli narra un eccessivo rigore degli Stati d' Olanda contro un Sociniano. Nella Lettera I confessa, poi, che a molti dispiace quel che il Locke dice del peccato originale nel suo libro *Del Cristianesimo ragionevole*. Fatto sta, che è aperta la guerra tra chi mantiene la parola rivelata e chi la ricusa. Ch' è mai quel libro del Locke? Egli non nega la Bibbia, ma riduce Gesù Cristo ad un Messia umano, e i misteri a verità di sola ragione, e conclude: chi crede al Messia, qualunque divario abbia nel resto, è fedele. Però nella *Lettera sulla tolleranza*, non ammette autorità di gerarchie, nè cattoliche nè anglicane, o di niuna specie; e aggiunge: non è scismatico nè eretico chi pensi a modo suo, comunque pensi; ma chi pretende di far Chiesa da sè. E quindi nella teorica civile stabilì un *contratto*, fondamentale, *volontario*, precedendo il Rousseau; benchè il Locke lo dicesse conforme a natura, e ciò negasse il Rousseau di male in peggio.

I primi libri che dettero al Locke gusto di filosofare

furono gli scritti del Cartesio. È notabile l'occasione per cui il Locke compose il *Saggio sull' intendimento umano*. Conversava con alcuni amici, essi disputavano, e la disputa s'incagliò: disse il Locke: ciò deriva dall' ignorare noi la capacità dell' intendimento nostro e i suoi oggetti; d'ora in poi converseremo su questa materia. E giorno per giorno egli metteva in carta i suoi pensieri, e ne venne un libro. Ma e' non sapeva di farlo: « Credeva (dice nella prefazione) che il mio argomento potesse star tutto in un foglio. » Vedete, o signori, e' compone un' opera senz' averne prima il concetto; pensa i limiti e gli oggetti dell' intendimento umano da sè solo, comecchè si dovesse rifar tutto senza badare se vi fossero già buone dottrine in tal materia; per una disputa compone un sistema. Del resto, egli si scaglia contro l'uso dell' autorità, e al Limborch che gli scrisse della *Libertà d' indifferenza*, nel senso de' filosofi, rispose: « Non fa meraviglia ch' io non abbia usato quel nome, *perchè non ho consultato libri.* » (*L. XVII.*) Non li consultò, e quindi confuse la libertà d' eseguire, propria de' bruti altresì, con la libertà di determinarsi; e poichè il Limborch gliela rammentò, ei la negò.

Comunque, il Locke comincia l'opera sull' *Intendimento umano* (ponete mente, o signori) con l'opposizione all' idealismo cartesiano, e fonda il sensismo. Il Cartesio aveva detto, che noi abbiamo idee innate; poi spiegò, rispondendo a certe obiezioni, ch' egli intendeva non già innate le idee, ma le disposizioni a produrle. E va bene, l'animo umano ha leggi innate da cui germoglia il frutto necessario di certe verità; ma sarebbe stato meglio chiamarle verità *naturali* col linguaggio de' Dottori. Il Locke, per altro, confuta le idee innate per poi definire: che noi acquistiamo tutte le idee in due modi; co' sensi e quindi con la riflessione sull' operare interno. Considerate, o signori; la riflessione del Locke, in sostanza, cade sulle operazioni sole de' sensi; ma tuttavia è un che distinto da essi. E' non è per anche un sensista perfetto. Pure, stando alle sensazioni, negò il conoscimento delle

sostanze, negò si potesse affermare spirituale l' anima, se Dio non l' avesse rivelato, e da ciò nacquero molti errori. Ma egli dimostrò l' esistenza di Dio, e ammise la possibilità del miracolo. I suoi libri son ricchi di regole eccellenti sul modo di condurre i nostri pensieri, su quello di significarli con precisione, e sulle cause degli errori.

All' idealismo ed al sensismo succedette lo scetticismo in due maniere; o affermando la rivelazione, e negando la capacità della ragione; o negando l' una e l' altra. L' Huet, nato a Caen il 1630 e morto vescovo d' Avranches il 1721, è autore del primo; il Bayle, nato a Carlat il 1647 e morto il 1706 calvinista, poi cattolico, poi calvinista, poi nulla, è autore del secondo. Notate, o signori; primo, egli a Ginevra si rese familiari le dottrine del Cartesio; secondo, egli ebbe com' il Cartesio l' opposizione de' Protestanti; e, professore a Rotterdam, gli fu tolto l' ufficio per accusa d' ateismo innanzi al concistoro e per cospirazione contro il governo. Voi sentite ingrossare il conflitto tra la ragione e la fede, tra l' esame di tutto e ogni autorità: romoreggia il tuono in lontananza, vedete sorgere da' monti un nembo somigliante a fumo, e che lampeggia fitto; voi dite: fra poco sarà tempesta. Sia o non sia dell' Huet il trattato sulla *Debolezza dello spirito umano*, certo è che l' opera si divise in tre libri; dicesi nel primo con gli argomenti di Sesto Empirico e del Cartesio che la verità non può essere conosciuta da noi con piena certezza mediante la ragione; si dice nel secondo che al più abbiamo probabilità; si combattono nel terzo le obiezioni contro il Pirronismo, cioè contro il dubbio. E la conclusione? Che ogni certezza vien dalla fede. L' Arnauld condannava quel libro; negarono ch' e' fosse dell' Huet i Gesuiti nelle *Memorie di Trevoux* (1725), ma il libro lo condannarono anch' essi. E certo, chi nega la ragione come può ammettere egli la fede? La parola eternale a chi parla mai, se non alla creatura ch' è capace di parola, cioè di ragione? Il Bayle poi nel suo *Dizionario storico e critico*, difende gli scettici e quel ch' è peggio, talora par che

ammetta exprofesso le verità principali (peggio perchè si vede ch'e' ragiona di proposito con opposte conseguenze), dice anzi nell'introduzione: « È certo che la scoperta dell'errore non è utile nè al privato nè al pubblico; » e introduce quel linguaggio di beffa, così poi terribile nel Voltaire e più dannoso d'ogni sofisma. Bensì lo scetticismo non è per anche un sistema nel Bayle: diverrà poi, *allorchè sieno compiuti l'idealismo ed il sensismo.*

E non mancò chi li ridusse a termine; cioè il Berkeley ed il Condillac. L'idealismo de' Cartesiani non giunse all'estremo: essi non negarono i corpi, benchè negassero la percezione di questi: vi crederono per la veracità divina. Il Berkeley, irlandese e vescovo anglicano, li negò assolutamente; insegnò, specie ne' *Dialoghi tra Ila e Filonoo,* che se la mente sta chiusa ne' proprj concetti, non può conoscere nulla di fuori; ma che perciò non ne viene lo scetticismo, bastando la certezza dell'idee e dello spirito che le possiede, e di Dio che ce le dà. Nè occorre la rispondenza tra l'idee e le cose; nè Dio mentisce se tal rispondenza non v'è; le idee hanno in sè la propria realtà, e ciò basta. Voi sentite gli eccessi dell'idealismo; or sentite gli eccessi posteriori del sensismo. Il Locke ammise due fonti di conoscere, il senso e la riflessione; poi venne il Condillac e disse: a che preme la riflessione? si ponga un unico fonte, la sensazione sola; ed ecco, o signori, quest'anima umana, l'anima di Dante e del Klostock, di Galileo e del Newton, del Bossuet e del Vico, non punto diversa da' bruti.

Il Condillac nacque a Grenoble il 1715, morì nel 1780; cioè, o signori, quando la tempesta rimugghiava più alto, e il nembo si distendeva da' monti al mare. Abate, e fratello dell'abate Mably, tutti e due non ebbero d'abate che il nome; ma il Condillac serbò decenza conveniente al suo stato. Tal sorta d'abati non fu tra le cause minori della rivoluzione francese; l'ira di Dio li percosse e li ritemprò; e negli eccidj del Terrore il martirio de' preti, eroicamente patito, mostrò l'immortalità della Chiesa, e che lo spirito di Dio non abbandona la terra.

Il Condillac diceva espresso nel *Trattato delle sensazioni:* « Da esse trae l'anima ogni sua conoscenza e tutte le sue facoltà: *et c'est des sensations que la modifient, qu'elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés.* » (*Extrait raisonné, ivi.*) Ecco, o signori, non le conoscenze solo, ma le facoltà altresì: come se le sensazioni mi potessero dare la ragione che giudica di loro, e la volontà che talora le fugge. Ma nel *Corso di studj* egli provò la esistenza di Dio e la immaterialità dell'anima. (*Art de penser, I,* 1. *Art de raisonner, I,* 3.) Poichè il Locke ed il Condillac serbarono, quantunque in opposizione del sistema loro, alcune verità superiori al senso e conformi alla fede, le lor opinioni furono accettate anco da uomini pii.

Che cosa rimane, o signori? Rimane che rechino altri l'idealismo ed il sensismo a negare sempre più quel che sopravanzava. L'Hume, storico illustre, attirato dagli scritti del Locke e del Berkeley, giunse a negare ogni causalità; e quindi la notizia evidente dell'anima nostra e de' corpi e di Dio, non che de' miracoli e d' ogni religione positiva; come si può vedere ne' *Saggi* e nella *Storia naturale della religione.* Egli finisce tale storia così: « Tutto è un enimma e mistero; il dubbio, l'incertezza, la titubanza, ecco i frutti delle indagini nostre più esatte. » E' nacque a Edimburgo il 1711; passò in Francia tre anni dal 1734 al 1737. morì nel 1776. Nega che noi conosciamo le cause, e discorre così: qualunque effetto si sperimenti, noi non sappiamo conoscere il perchè non potrebbe accadere in altro modo; dunque la causalità non la conosciamo. Per esempio, se un sasso, abbandonato a sè, cade, noi non vediamo il perchè egli non potrebbe stare sospeso, o correre in su. V' accorgete, o signori, che tale argomento non istà. Distinguiamo l'idea di cagione dall' esperienza delle cagioni. Quant' all' idea, niuno può negare che noi concepiamo la possibilità d' una cosa, per esempio d' un edifizio da costruire, ma non anche costruito; e la possibilità inchiude il concetto di cosa che venga dal non essere all'esi-

stenza. V'ha contraddizione in ciò? Repugna bensì che una cosa sia e ad un tempo non sia, ma non già che cominci ad essere. Repugnerebbe tuttavia ch' ella cominciasse dal niente assoluto; perchè il nulla esclude ogni cosa perpetuamente o *assolutamente*. Ora, quel che comincia fu già *possibilità* in una *potenza reale;* e il concetto di questa s'inchiude in quello ed è il concetto di causa. Comincia l'effetto dal nulla *relativo a sè;* non *dal nulla assoluto*, bensì da una reale potenza. Quant' all'esperienza, poi, la causalità interiore è sentita da noi, perchè il sentimento stesso è un' attività: la causalità esteriore, o risguarda verità matematiche, e la necessità dell'effetto si vede, come dimostra la meccanica, per esempio, che da un impulso in linea retta derivi un moto simile; o risguarda fatti sensibili soltanto, come l'impulso stesso o il cadere de' gravi, e non importa che si conosca la necessità dell'effetto, vedendosi la relazione *costante* tra un fatto ed un altro. Ma l'Hume parlò da idealista; e' non ammise nulla se non ciò ch'è nell'idea. Eppure l' Hume non finì l'opera del dubbio; chi la finì è il Kant. Di fatto l'Hume negò la *cognizione* delle cause; ma non impugnò le istintive credenze o la loro arcana veracità. Il Kant disse poi: la ragione naturale e speculativa c'inganna sempre; e questa è l' ultima disperazione del dubbio. E di lui parlerò quest'altra Lezione.

In Francia il Cabanis ed il Tracy negarono la spiritualità; l'Holbach (s'egli è l'autore del *Sistema della natura*) negò gli spiriti e Dio; restò la materia. E allora tra le negazioni estreme di quegli enciclopedisti, a cui l'Hume parve un po' superstizioso, allora scoppiò la tempesta, e venne il terrore. Quell'impeto gettava in terra il vecchio e l'antico; il vecchio, che non risorge più, perchè passa con l'opportunità dei tempi; l'antico risorge, anzi non cade se non in apparenza, giacchè l'antico è sempre nuovo: cioè crollano le rôcche feudali e la Bastiglia, durano immote la fede in Dio e la natura.

LEZIONE DECIMAQUINTA.

SCETTICISMO UNIVERSALE, E MISTICISMO DEGLI ONTOLOGI E DEI PANTEISTI.

Sommario. — Anche nell' epoca della riforma ultimo sistema falso è lo scetticismo, perchè la ragione che dispregia i contrassegni del senso comune e delle tradizioni sacre e scientifiche, resta solitaria e finisce a negare sè stessa. — Il Kant compì lo scetticismo dell' Hume; perchè ridusse a un mero concetto *la realtà* e perchè disse che la ragione naturalmente c' inganna. — Ma il Kant contraddiceva nobilmente il suo sistema, dando alla ragione pratica quel che aveva negato alla speculativa. — Di qui si vede l' efficacia delle disposizioni morali sulla scienza. — Per la ragione *pura* egli sragiona contro la natura, per la ragione pratica egli sragiona contro il sistema. — Il suo sistema è di due pezzi. — La sua vita c' indica il perchè di queste contraddizioni. Egli fa della ragione umana il giudice e il reo. — Nel suo sistema non rimane più realtà, non i fatti sensibili che son fenomeni o apparenze; non lo spazio e il tempo, non la realtà, la sostanza e la causa, non lo spirito, l' universo e Dio, perchè tutto ciò è la totalità *soggettiva* de' modi del pensiero; sono intuizioni, concetti, idee senz' *attinenza* con la realtà degli oggetti. — Anzi, poichè siam disposti a credere oggettivo il soggettivo, la ragione *pura* necessariamente s' inganna. — Ammesso col Kant che ogni pensiero è apparenza, va bene che ogni giudizio sulla realtà è un' antinomia e un paralogismo — Ma, posta l' attinenza del pensiero con le cose, le antinomie ritornano ragionamenti. — Or bene; quell' attinenza si scopre nel *fatto* del pensiero e nelle sue *leggi*; fatti e leggi che il Kant concede. — Per la ragione morale, poi, il Kant stabilisce, che si può giungere dal fatto morale a Dio legislatore ed alla realtà creata; e ciò va bene, ma è contro al sistema che nega l' *attinenza* de' fatti con gli oggetti. — Dallo scetticismo universale nacque il misticismo; e prese due forme, la teistica ne' paesi più cattolici, la panteistica negli altri. — Il Fichte converte proprio il dubbio del Kant in panteismo (cioè la soggettività del pensiero in *assolutezza*); e tal conversione distingue il Fichte e gli altri dal panteismo del Bruno e del Campanella. — Egli, osservando come in ogni proposizione s' inchiuda di necessità l' affermazione dell' *io*, disse che l' *io* è l' *assoluto*; nè s' accorse che quella necessità è relativa o ipotetica, piuttostochè assoluta. — Il Fichte si dolse, poi, della vacuità del suo nuovo Dio. — Lo Schelling giunse, poi, al sistema del Bruno; ma col divario dell' identità fra il pensiero divino e l' umano. — Falsità nei due concetti dell' assoluto e della coscienza, come lo Schelling li pone. — L' Hegel volle dare al panteismo dello Schelling rigore logico; e mosso dall' idea indefinita dell' essere, la quale genera ogn' idea; e poichè l' idea è l' *essenza*, genera ogni cosa. — Falsità di questi due concetti. — Come l' Hegel tentò sfuggire all' assurdità del sistema, negando la possibilità dell' assurdo, cioè il principio di contraddizione. — Ma, poichè in nessun senso, gli Egheliani concedono quel principio, e' valo a confutarli. — Dal panteismo naturale dello Schelling e dall' ideale dell' Hegel, siam venuti al materiale dell' Oken e del Feuerbach; però di male in peggio, come sempre. — Misticismo teistico degli ontologi. — Sistema del Gioberti e del Rosmini, e com' essi muovano da una concessione a' critici. — Ma nè Dio, nè i divini archetipi si posson vedere naturalmente. — Noi accettiamo tutte le

ragioni di tal misticismo; ma spiegandole con l'attinenza fra Dio e l'intelletto; attinenza di principio, non d'obietto immediato. — Come in Italia si tenti diffondere l'Eghelismo, che contraddice alla coscienza.

Dove lasciammo noi, o signori, la ragione che, filosofando, disprezza i contrassegni del senso comune e delle tradizioni religiose e scientifiche? Fidata in sè sola, animosa, fertile di sistemi, che si procacciò ella mai? Certo, alle promesse grandi dovevamo aspettare uguali gli effetti. Ma la storia, cioè, o signori, il testimonio de' fatti, de' fatti che cimentano le idee, palesò il contrario; noi lasciammo la ragione che negava Dio, l'universo e sè stessa; così è, anche sè stessa; cominciò da dire: *io son tutto;* finì a dire: *io son nulla.* Lo scetticismo in ogni età è sempre l'ultimo de' sistemi falsi; e' cominciano: *vo' saper tutto;* finiscono: *tutt' è illusione.* Sesto Empirico, lo Charron, l'Hume chiudono le loro età, o i giri delle lor sètte, col sistema del dubbio, con l'*invenzione del nulla.* Io non dico per enfasi, o signori, nè condanno; è storia, ed io la racconto.

Ma vi narrai che l'Hume, negando la certezza delle cognizioni, non volle negare la veracità di qualche credenza istintiva; non affermò che la ragione c' inganna, bensì che non vede; nè ridusse i dubbj a sistema concatenato. Il Kant compì tutto ciò, perchè ridusse tutto ad apparenze; la realtà è per lui un *concetto*, e la ragione naturalmente c' inganna. Si dimanderà: dunque il Kant è il maggiore degli scettici; e dubita egli d'ogni cosa? Ordinatore e compitore dello scetticismo, nondimeno egli non è scettico se non a mezzo; dubita di tutto con la ragione, non dubita di nulla con la volontà; e tal è nella filosofia, qual fu nella vita. Esamina i sentimenti, i concetti e le conoscenze dell' uomo, e conclude: tutt' è apparenza, e la ragione c'inganna; egli esamina poi le operazioni morali della volontà, e conclude: tutt' è realtà, e la ragione non c' inganna più. Come mai ridurre ad accordo questa nobile contraddizione, che tra' suoi errori ci rende amabile il Kant? ve lo costrinse mai l' evidenza de' fatti? No, di certo, o signori; una delle

due, o la ragione *per sua natura* cade in inganno sempre o non mai; sempre? e sono ingannevoli tanto i giudizj circa le cose, quanto i giudizj circa le operazioni; mai? e negli uni e negli altri erreremo bensì per attenzione mal regolata e per accidente, non già per essenza della ragione. Se dunque il Kant andò non logicamente a tal contraddizione sì aperta, e che si rileva da tutti, dimando un'altra volta: che cosa mai ve lo tirò? La risposta è facile; ei credè alla legge morale, a Dio legislatore e alla vita futura, perchè, uomo di molte virtù, volle crederci; amò di sragionare, anzichè di negare; o, meglio, sragionò quant' al sistema proprio, ragionò quant' alla coscienza ed alla natura, com'innanzi avea sragionato contro la natura, sottile argomentatore di sistema. Vedano i Kanziani dall'esempio del maestro se le disposizioni morali valgano punto nello speculare e se mutino i ragionamenti!

Il Kant non era inclinato al dubbio; si propose anzi, com'egli afferma, di combattere lo scetticismo dell'Hume; ma l'Hume gli piace, ei l'ammira molto, e ne accetta speculativamente l'idealismo, e prova in sè l'efficacia del secolo negando i misteri della rivelazione. Il sistema del Kant doveva però riuscire quel che riuscì, un che di due pezzi, dubbio e certezza, negazione e affermazione; il dubbio di que' tempi, la certezza di quell'uomo; il ragionamento che nega, la natura buona che vince ed afferma.

Nacque il Kant il 1724 a Kœnigsberg; morì il 1804. Vide perciò la rivoluzione francese, che gli piacque quanto alle riforme, gli dispiacque per le sedizioni ed il sangue; il qual senso liberale, ma retto, egli palesa ne' suoi scritti politici. E il senso retto gli fu avvalorato dalla educazione. Nato da poveri artigiani, lodò sempre il Kant la loro virtù; e diceva: « Non dimenticherò mai mia madre: ella seminò e coltivò in me il primo germe del bene; aprì il mio cuore a' sensi di natura; svegliò la mia mente e la fecondò; i suoi ammaestramenti hanno avuto su tutta la mia vita un influsso costante e salu-

tare. » Venn' educato (narra il Fischer, *Vie et caractère de Kant*) in un collegio di Pietisti con disciplina severa; ch' ebbe su lui grand' efficacia. Avviatosi per la teologia, il Kant poi l' abbandonava; chè forse di già n' era dubbioso. Pubblicò di fatti un libro: *La Religione ne' soli termini della ragione*; e però il re di Prussia gli ordinò, cessasse da tali argomenti. E voi, o signori, incontrate daccapo un filosofo che, negando la fede soprannaturale, trova opposizione da' Protestanti. Ebbe un senso vivissimo della libera volontà; e con la volontà domò le passioni e fino i dolori del corpo, distraendone il pensiero. Quel suo forte volere si esaltò nella nobiltà della legge morale, la cui signoria non ci fa servi ma liberi; tuttavia e' ti rammenta gli stoici; obbedisce alla legge da padrone; è un che d' assoluto; la volontà per lui non ha debolezze, non ha bisogno d' aiuti, è legge a sè stessa. Quindi la regolarità del suo vivere; sempre i medesimi studj, il medesimo passeggio, le medesime ore in tutto; un' esattezza di spese, un odio di debiti, peste e vergogna de' tempi nostri. Conversava piacevolmente, ma non lasciavasi andare; amava gli amici e i servitori, ma ne fuggiva i turbamenti; vôlto sempre alla quiete ch' è padronanza di noi stessi. Taluno gli rammentava un amicissimo di lui, morto da poco; egli rispose: *si lascino i morti dormire co' loro morti*. Rimandò a fatica un servitore caro ma indegno; e, afflittosene, scrisse in un libretto: *scordarsi di Lampo*. Visse scapolo. L' assoluta sua volontà corre agli estremi del falso e del vero, imperturbabilmente; pone il dubbio? e ne trae ogni conseguenza; pone la legge morale? e non fermasi a mezzo, ma ne deduce l' esistenza di Dio e l' immortalità dell' animo, negate prima. Però fa due vie; speculativamente l' una, e va fin in fondo; praticamente l' altra, e la percorre tutta. Le due vie non si congiungono insieme per lui; ci cerca l' una dopo l' altra, perchè vuol così. Talchè l' uomo de' dubbj è scrittore freddo, arido, senza cuore; si sente ch' ei s' affatica, come affatica noi; e travagliando in astrazioni senz' aiuto di natura, è insofferente di romori,

è bisognoso di fissare lo sguardo ne' medesimi oggetti, in una torre lontana che parata poi dagli alberi gli dà noia, nella veste d'un uditore, la quale poi mutata lo distrae; ogni casa non è quieta abbastanza, e ne muta di molte, è in un continuo sforzo. Ma l'uomo della coscienza morale è un altro; il libro *Osservazioni su' sentimenti del bello e del sublime* ha pagine di molta gentilezza e di rispetto per le donne; il libro sulla *Religione* ha forma di poema; l'altro sulla *Ragion pratica*, è spesso eloquente, e talvolta sublime: ei lo conclude così: I cieli stellati sul capo dell'uomo, entro di lui è la legge morale.

Per giudicare il sistema del Kant quella contrarietà è cardinale e però mi ci sono fermato. Dissi, ch'egli va speculativamente fin agli estremi del *no:* or giudicatene voi. Egl'intitola i suoi libri principali: *Critica della ragione;* e la divide in due; *ragion pura* o speculativa, *pratica* o morale. Critica val quanto esame; e però esame della ragione. Non c'è da ridire; va esaminato che cos'è la ragione, e quanto ella può; non v'ha la scienza, se non si conosce la possibilità, i modi e i confini dell'acquistarla. Tutto ciò è un esame antichissimo; i primi filosofi dell'età moderna, il Cartesio principalmente, si proposero per fine diretto un tal esame; il Kant insegnò a farlo più diligente; fin qui tutto va bene, e gli se n'ha merito. Ma se *critica* s'intende nel senso più volgare ormai, o di un processo da giudice per cogliere in fallo le potenze conoscitive, allora si sbaglia di molto; perchè, di grazia, con che mai si giudica e si condanna la ragione se non con la ragione? Far da giudice e reo mi pare un assurdo in logica, come ne' tribunali. Ma il Kant non lo scansò. Egli dice: le conoscenze nostre han due parti, la sensibile e l'intellettuale; perchè sensazioni e sentimenti si succedono del continuo, ma vi ha leggi necessarie che ne sono distinte. Ed in ciò si va d'accordo. Or bene, che leggi son queste? I fatti sensibili, tutto quel che ci apparisce nella natura interiore ed esteriore o i fenomeni (così li chiama

il Kant) han due leggi: il tempo e lo spazio. Di ogni fatto giudica poi l'intelletto con dodici categorie, cioè forme, o modi o concetti o leggi intellettuali, per esempio (notate, o signori), la *realtà*, la limitazione, la sostanza e la causa. Tutt'i fatti, per ultimo, son ridotti dalla ragione a tre idee; l'Io (come lo dice il Kant), cioè l'unità dello spirito o della coscienza, l'Universo, e Dio. Che cosa v'ha di reale e di sicuro in tali nozioni? i fatti sensibili? Sono un che soggettivo od apparenze. Il tempo e lo spazio? la realtà, la sostanza e la causa? lo spirito, l'universo e Dio? Nulla di tutto ciò. E perchè mai? Perchè sono intuizioni soggettive, concetti, idee, leggi insomma o modi del pensiero, e nulla più; non v'è *attinenza* del *soggettivo* con l'*oggettivo*, e la ragion pura non può dire altro. Si domanda, se almeno i fatti sensibili hanno cagioni reali. Chi ne sa nulla? poichè *causa* e *realtà* non sono che apparenze concettuali. Anzi, poichè siamo disposti a credere *oggettivo*, cioè sussistente, ciò ch'è *soggettivo* o apparente, noi cadiamo in paralogismi o raziocinj falsi; e la ragione s'inganna. *Atque ita* (così traduce il Gottlob Born) *ejusmodi paralogismus in natura rationis humanæ causam habebit*, *illusionemque inevitabilem*, *licet haud inenodabilem in se cohibebit*. (*Critica rat. puræ*; *De paral. r. puræ*, *cap. I.*)

E indi fa vedere il Kant che tutti gli argomenti sulla realtà e unità dello spirito, e sulla natura dell'universo e di Dio, non reggono e si contraddicono; sono *antinomie* com'ei li chiama. Così è; e il Kant nel sistema proprio ha ragione. Di fatto, se ammettiamo con lui che ogni fatto, ogn'intuizione, ogni concetto, ogn'idea è una illusione, un'apparenza e non altro, il giudicare dall'apparenze alla realtà è un paralogismo; se ne conviene. Ma negato tal punto, e ammesso invece l'attinenza del pensiero con gli oggetti, tutt'il sistema del Kant svanisce, e i paralogismi tornano ragionamenti. Su che mai si sostiene il Kant per affermare che tutto è apparenza? Perchè, dicono i Kanziani, non conosciamo

la cosa se non è pensata, se non si fa concetto; però non si conosce la cosa, ma il concetto stesso, e second' i modi del pensiero, non secondo gli oggetti: il pensiero non esce da sè, sta in sè, non sa nulla nè di chi pensa nè di ciò ch' è pensato. Non v' è nulla, o signori, di più contrario alla ragione ed alla esperienza. Vuole il Kant che si prenda il fatto e la legge del pensiero e nulla più: sta bene; non chiedo di più; ma dovrò ammettere quindi tutto ciò che trovo in quel fatto e in quella legge. Ora chi non s' accorge che i fatti del sentimento, e l' idee e le conoscenze han relazione con oggetti distinti da loro? Dire che ciò è un' illusione, val quanto contraddirsi; giacchè se m' ammettono il fatto e la legge, non possono negare ciò che si palesa in essi. Aggiungere che l' oggetto pensato è solo nel pensiero. è un' affermazione dommatica, senza prove; giacchè il pensiero non esclude l' attinenza, e invece la inchiude. Sostenere che il pensiero dà agli oggetti il proprio modo, e non li vede in sè, è anche ciò un affermare dommatico; perchè bisogna escludere che tra l' entità dell' animo e l' entità delle cose non corra tale armonia da render capace l' uno al concetto dell' altre. E poi, il fatto non si può negare; l' attinenza è un fatto e l' attinenza del pensiero è conoscimento, e un conoscimento che non conosce è un assurdo. Lo spiegare il come di ciò, vien dopo; ma la spiegazione del come non può in buona logica disfare il fatto. Finalmente, se la coscienza. come dichiara il Kant, è l' unione de' fatti interiori o *soggettivi*, io ricorro a quel testimonio; e che ne ricavo? che del mio pensiero ho coscienza come di fatti appartenenti a me; delle cose pensate, poi, non ho coscienza. ma della relazione loro col pensiero; dunque le son fuori di me. Così ho coscienza di percepire i cieli stellati; ma de' cieli stellati non ho consapevolezza, nè sento ch' e' m' appartengano.

Dove ci ha menato il Kant, o signori? A negar tutto. Ma egli non vi si quieta; ha nell' anima un senso morale, ed ei lo segue volentieri. Alla critica della ragione

pura fa seguire la critica della *ragione pratica*. La mia ragione, egli dice, mi comanda cert' atti, ed altri me ne vieta, è un che d' imperativo; la mia volontà vi si sente soggetta; m' accorgo che quell' impero è universale, così per me, come per tutti, non è dunque mio, è un che assoluto, indipendente da me; e però viene da Dio, ch'è legislatore, e quindi creatore e provvidente; e se provvidente, da ricompensa o castigo in un' altra vita; e l' animo è immortale. Voi ascoltate un altr' uomo, quel Kant che non vuol uscire da' fenomeni, *ora ne vede l' attinenza con un che assoluto*; ne trae pel ragionamento l' esistenza di Dio e le più preziose verità della perenne filosofia, e con gli stessi argomenti, giacchè antico è l' argomento morale, è di tutte l' età della scienza. Il ragionamento è giusto, ma contrario al sistema, che nega il passaggio da' fatti alle cagioni de' fatti ed alle loro entità così per via d' apprensione immediata come di ragionamento; e se il passaggio è lecito ne' fatti morali per legge di ragione, è lecito anche negli altri, dato che se ne palesi l' attinenza e che una legge di ragione mi ci costringa.

Vedemmo in tutte l' epoche della filosofia che al dubbio universale succede un' altra maniera di scettici, vo' dire il misticismo filosofico; che, accogliendo i dubbj circa il valore della ragione, vuol sorgere alla certezza, non con la ragione stessa impotente, ma con l' intúito degli archetipi divini o di Dio. È un tentativo di risorgimento e merita lode, se non pe' modi, pel fine. Ma quel tentativo si fa in due guise, com' altrove spiegai: o per la visione intellettuale, confondendo la mente umana con l' oggetto divino, e si ha i mistici panteisti; o lasciando distinti l' intelletto e Dio, e s' ha i mistici teisti, incomparabilmente migliori de' primi.

Massime in Germania si videro i primi; nel Belgio, in Francia ed in Italia i secondi, cioè ne' paesi più cattolici si tenne più salda la dottrina di Dio creatore. Il Fichte, accettando la filosofia *soggettiva* del Kant e in parte la filosofia morale, ne fece un accozzo singolare

assai, ma che si spiega. Lo dirò più chiaro ch' io possa. Nel Kant vedemmo due parti: il pensiero rinserrato nelle sue apparenze, e la libera volontà morale. Or che fa mai il Fichte? Egli accetta che il pensiero non esca da sè, e che la volontà sia indipendente; ma ne conclude, non già il dubbio, sì che il pensiero basti a sè medesimo e sia l'ente necessario, e quindi libero, indipendente, volontà sovrana; l'io indiato. Vedete, o signori, qui il dubbio stesso del Kant si converte in panteismo; ed ecco la differenza tra il panteismo mistico e quello del Campanella e del Bruno. Qual differenza? Ogni successione di sistemi falsi comincia dal dubbio, come sapete, o signori; segnatamente cominciò dal dubbio, quanto alle riforme negative, l'epoca delle riforme. Tuttavia, tra il dubbio che viene da principio, e il dubbio che termina un' età, ci corre assai; questo è risoluto a negare tutto, quello è irresoluto: quindi, mentre il dubbio finale va in fondo, l'iniziale fermasi a mezzo, è disposto a nuove affermazioni e le riserba nel suo segreto. Così è del Bruno e del Campanella, così è dello stesso Cartesio, ma non è così del Kant, che speculativamente negò tutto, e di tutto dubitò in forma deliberata e assoluta. Da tal forma così deliberata e assoluta vien poi quel misticismo che non trova più nella ragione per sè alcuna fiducia (come ve la trovò il Cartesio); la cerca del tutto nelle intuizioni sovrannaturali.

Nella vita e ne' tempi del Fichte s' ebbe le qualità che lo disponevano a tal sistema. Nato il 1762, morto il 1814, sperimentò come da' moti francesi nascesse un moto più tardo ma continuo e crescente in Alemagna; un impulso di novità che a poco a poco distrugge tutto, per poi, certo, riedificare, ma che forse prepara quel nobile paese a gravi rivolgimenti. Il Fichte, povero, solitario, taciturno, va in collegio, ne scappa, insofferente di disciplina; vuol condursi a un'isola deserta come Robintson Crusoe; ritorna in collegio per non accorare la madre. Privato institutore a Varsavia, non riesce perchè non sommesso, e di modi recisi e burberi. Fatto

professore a Iena, scrive *sul fondamento della Fede in un governo morale del mondo*, e par contrariare il Cristianesimo; avea scritto innanzi *La critica d' ogni rivelazione*, e fu (notate, o signori) accusato d'ateismo, ed esiliato dagli Stati Sassoni. Poi venn' eletto a Berlino. Quest'uomo di forte ma sbrigliata volontà, in tempo di desiderj focosamente liberi, vuol essere un Dio.

Qualunque proposizione (così egli nella *Teorica della scienza*), anche semplicissima come A=A, inchiude quest' affermazione: *io giudico, io penso*. Dunque il mio me, necessariamente affermato, è necessario, è assoluto. Voi capite, o signori, che la conseguenza va troppo in là. *Dato* il pensiero, si dà necessariamente chi pensa; come data un' estensione si dà un corpo; ma è necessità *ipotetica* o *relativa*, non assoluta. Eppure il Fichte su tal fondamento edifica tutto il sistema. Non si creda per altro che il *me* lo prenda in un senso ristretto a sè solo; il Fichte ha nobiltà d' animo; il *me* è l' assoluto, è un potenziale Dio che per aver coscienza di sè stesso svolge il pensiero e si distingue così in più manifestazioni, nel me e nel fuor di me (per usare il suo linguaggio); e tutti gli uomini e tutte le cose son manifestazioni di quel pensiero. Ind' il Fichte pone l' obbligo dell' amore e dell' annegazioni; egli che amò il suo paese; e quando la nazione alemanna si riscosse nobilmente dal giogo straniero, il Fichte che ve la eccitò con alta eloquenza, profferse i suoi servigi nell' esercito benchè non accettati. Ma, o signori, che dio è mai quel *me* così astratto, così potenziale, senza personalità? Valeva egli 'l conto di sostituirlo con sì faticoso filosofare al Dio che disse: *sia fatta la luce e la luce fu fatta?* E il Fichte s' accorse poi del vano risultamento. Scrisse il Trattato *Sulla destinazione dell' uomo;* e vi mostra in modi poetici come si passi dal dubbio alla scienza e dalla scienza alla fede. Alla fede? Sì, o signori, e' si lagna del criticismo e della scienza che gli ha dato un *me* vuoto di realtà e di divinità, e il genio critico gli risponde: te le darà la fede nella legge morale. È la

fede stessa del Kant. Ma il Fichte non si contenne al par di lui; e nell'andare in là con gli anni si volse a un misticismo neoplatonico sempre più eccessivo.

Se poniamo che un giovane di ardente fantasia e d'ardito ingegno accettasse dal Kant il segregamento del pensiero da ogni relazione con oggetti distinti e diversi da esso; ma che, voglioso d'uscire dall'apparenze così astratte e ombratili, accettasse pure dal Fichte l'indiamento del pensiero; si capisce tosto che quel giovane, non contento poi nemmeno di tal solitudine, e ritenuta l'unità fondamentale, s'ingegnerà di dedurre da essa per giuoco d'immaginazione tutto l'universo de' corpi e degli spiriti. Ciò accadde allo Schelling, nato a Leonberg il 1775 e morto poch'anni fa. Di vent'anni pubblicò i primi scritti; a quarant'anni si tacque, per manifestarsi di nuovo vent'anni dopo, allorchè nel 1841 andò Professore a Berlino. È un animo di poeta e concepì la scienza com'un poema, giovanilmente sdegnoso di forme tropp'astratte. V'esposi altra volta il sistema del Bruno. Ebbene, il sistema dello Schelling lo somiglia, ed egli compose un dialogo che s'intitola *Il Bruno* (tradotto dalla Florenzi), dove han luogo le opinioni essenziali dell'uno e dell'altro. Voi le rammentate; sostiene il Bruno che le contraddizioni tutte s'identificano nell'assoluto, e ciò tiene lo Schelling. L'assoluto è per lui l'unità prima e il tutto potenziale, realtà e idea, natura e pensiero, oggettivo e soggettivo, un che implicito; si svolge con due ordini, la natura e gli spiriti, e acquista in essi la coscienza di sè; d'implicito e potenziale divenendo sempre più esplicito ed attuale. Che divario ci corre tra il Bruno e lo Schelling? Principalmente questo; che lo Schelling vuol trovare la certezza nell'unità dell'essere e della scienza, e nella loro identità, cioè nell'unità di tutte le cose e di tutte l'idee in sè e fra loro; talchè, mentre il Bruno, come sapete, nega l'intuizione dell'assoluto, lo Schelling afferma invece che l'assoluto viene alla coscienza di sè nel nostro pensiero. Il Bruno fa un sistema ontologico e nulla più; lo Schelling lo

accetta, ma si prefigge d'immedesimarlo col pensiero, affinchè la coscienza dia testimonio dell'identità di tutt'i contrarj nell' assoluto. E quindi, poichè lo Schelling ebbe dato la *Filosofia della natura*, dètte poi la *Filosofia dello spirito*, per dimostrare che lo spirito è un dispiegarsi più alto dell' assoluto; la cui scienza costituisce la filosofia trascendentale unitiva dell' altre due. Che cosa noteremo noi, o signori? Piglierò dallo Schelling due punti, la coscienza e l' assoluto. È dunque vero che la coscienza ne mostri l' identità dell' assoluto o di Dio con tutte le cose e col nostro pensiero? è la coscienza comune, o una coscienza di filosofante? La comune non palesa ciò nè a me nè agli altri; di me lo so, degli altri lo raccapezzo da' loro discorsi e dalle tradizioni d' ogni tempo. Se poi è una coscienza particolare o di filosofanti, potrò rispondere: *Non v' intendo;* nè voi, o signori, gl' intendete. Ma se il filosofante è uomo, come mai la coscienza di lui può dare ciò che la nostra non dà? Quanto poi all' assoluto, che cosa è egli mai per lo Schelling? L' identità perfetta di tutte le cose e di tutte l' idee. Or di grazia, o signori, qual mente potrà mai capire che l' assoluta identità si distingua e si divida in contraditorj? In Dio v' ha ogni perfezione de' finiti, giacchè in lui non v' ha confini; ma date confini, e voi avete *negazioni*, e la negazione non può mai stare con l' assoluto. Identità e moltiplicità de' diversi e contrarj non forse repugnano eternamente? Quindi, o signori, come la coscienza s' oppone a tal filosofia dello spirito; l' esperienza, poi, s' oppone a tal filosofia della natura; cioè il sistema *a priori* dello Schelling vien sempre più confutato dalla fisica. Dio fa il mondo *a priori*, perchè il suo intelletto è misura delle cose; e se noi siam Dio, sta bene, noi pure facciamo *a priori* la natura; ma la natura sbugiardaci *a posteriori* e co' fatti; ella così ci avverte che non il nostro intendimento è misura delle realtà, ma le realtà son misura dell' intendimento.

Allo Schelling manca rigore logico; e l' Hegel pensò

a darlo. La *Logica*, suo libro principale, la tradusse e commentò egregiamente in francese il Vera nostro. L'Hegel, adunque, si studiò a provare con severità logica l'identità universale; e quindi se lo Schelling muove dalla natura, l'Hegel invece dall'idea, e muta il panteismo reale del primo in un panteismo ideale. Tutto il punto è sempre qui, o signori. Il pensiero nostro ha relazioni con le cose distinte da esso? L'Hegel, come il Kant e il Fichte e lo Schelling, le nega, perchè non le sa spiegare. Negata la distinzione, perchè negata la relazione, tutto si riduce all'identità. Ma come può riuscire? Il tentativo è antico; e da noi s'è veduto in ogni tempo. Voi sapete che, andando d'astrazione in astrazione, si rinviene l'idea dell'essere indeterminato; perchè, come il verbo *essere* si chiude in ogni verbo, così l'idea dell'essere entra in ogni giudizio. Riscendendo giù da quel vertice d'astrazione, l'idee si specificano sempre più; essere, sostanza, corpo, uomo, bruto, cavallo, fiore, rosa e va' discorrendo. Per la comune filosofia l'idee si specificano con la percezione delle realtà, e non a priori; l'idea più generale non può in perpetuo divenire da sè idea di specie, perchè v'è un più, v'è un'aggiunta che non può escire dal meno, l'idea astratta essendo più vacua quanto più generale. Or bene, l'Hegel fa tutto il contrario; egli crede che dal seno dell'idea più generale e indeterminata escano giù giù tutte le idee, specificandosi da sè; l'idea d'essere generando da sè ogn'idea specifica, l'idea di corpo, di spirito, d'uomo, di pianta e simili.

Non basta: l'idea ci appresenta idealmente l'essenza delle cose, cioè quel che le cose sono, conosciute non per la sostanza da sè, ma per le loro qualità. Così l'idea d'uomo ci appresenta un animale fornito di ragione. Però si dice che l'idee son l'essenza degli enti, non perchè sien gli enti e le loro essenze reali, ma perchè ce le manifestano, quant'è dato all'apprensione delle loro proprietà. Or bene, l'Hegel passa più là; e dice così: se l'idee son l'essenza delle cose, dunque l'idee son le cose. Ponete mente, o signori; or siamo in grado di ca-

pire il fondamento di quel sistema. La logica che fa vedere come l'idea generale si specifica sempre più, e diviene ogn' idea, ci fa vedere altresì, secondo l' Hegel, come l'essere indeterminato si specifica di grado in grado, e diviene ogni realtà; perchè idee e cose son la medesima cosa. Talchè la logica è pure un' ontologia: il sistema dell' idee è il sistema del mondo; lo svolgimento dialettico dell' idee è identico alla formazione delle cose tutte; e la dialettica crea, salendo più che mai alla coscienza dell' assoluto o della sua identità con Dio, che infinitamente si svolge e mai non è.

Un grande inciampo v' era, un unico inciampo al sistema: non è forse contraddizione che l'idea più vuota ed astratta (sì vuota che l' Hegel la chiama il nulla logico, ossia la privazione d' ogni realtà specificata) generi poi da sè ogn' idea ed ogni realtà? All'inciampo unico v' era un unico espediente; negare la verità del principio di contraddizione. Vi dicono gli Egheliani: una cosa medesima nel tempo medesimo e sott' il medesimo aspetto non esser diversa e contraria, ciò è vero, ma è puerile. Chi non sa egli che un corpo non può essere bianco e nero insieme? è falso bensì che la contraddizione non esista nel tutto, giacchè l' universo è un tutto di cose contrarie; spiriti e corpi, idea e realtà, piaceri e dolori e va' discorrendo. Che si risponde? Accettiamo quel che ne vien conceduto: un' unica cosa non può essere insieme diversità. Or che mai di più unico dell' idea più generale ed astratta? Nel mondo v' è i contrarj, appunto perchè son cose diverse, e v' è successione di momenti, ossia moltiplicità, non unità. E sapete voi, o signori, come ci spiega l' Hegel il generarsi di tutto da un' unica idea? Col divenire. Egli afferma che il divenire sia un che di mezzo tra il nulla e ciò che diventa; e però congiunge i due contrarj. Ma, o signori, il divenire è concetto d' una cosa che da uno stato trapassa in un altro; come il fanciullo divien uomo, e diviene perch' egli era in potenza, e non già dal nulla. L' Hegel invece reca il divenire al passaggio dal niente

all' essere, fuor d' ogni causalità; il che è assurdo. Egli, nato a Stuttgard il 1770 e morto il 1831, era uomo da tal sistema; freddo, avviluppato ne' suoi pensieri, oscuro nelle parole (come confessa lo Sloman tedesco e traduttore della *Logica* dell' Hegel in francese), gli mancava nel conversare e nell' insegnare la facilità ed il calore. Vedasi ancora il Willm, la bella Storia della Filosofia tedesca.

Soffermiamoci un po'. Che disse il criticismo? La ragione non può conoscere Dio e se lo finge all' umana; è un antropomorfismo. Che dissero i panteisti? Confusero veramente Dio, il Fichte col nostro *me*, lo Schelling e l' Hegel con l' ordinamento logico de' nostri pensieri. Che disse ancora il criticismo? La ragione umana non può conoscere nulla. E i panteisti ammisero ciò, ma per salvare la ragione la identificarono con Dio. Ora tal salute è morte; giacchè si perde ogni personalità e di Dio e dell' uomo. L' Jacopi difese in Germania la veracità del conoscimento naturale; e, secondo il Chaliboeus, storico alemanno, tal è l' opinione de' più dotti.

Ma dove mai si cadde da' seguaci dello Schelling e dell' Hegel? sempre, o signori, il medesimo giro, e in questa e nell' altra età; in un panteismo materiale. Si può vedere nella *Storia Critica* del Bartholmess. (*Hist. crit. des doctr. religieuses de la phil. moderne.*) L' Oken, morto il 1851, identifica Dio con la natura; gli spiriti son essenze o materie spiritose. Egli si dichiara pagano, e disprezza il Cristianesimo. Il Feuerbach, indía il genere umano; il suo sistema si chiamò l' *umanismo*. Egli dice: « L' uomo solo è, e dev' essere il nostro Dio, nostro giudice, nostro redentore. » Ma ch' è l' uomo? Non altro che materia. Il nutrimento, egli dice, è legame che unisce l' anima al corpo, è il principio che identifica le due sostanze. Il fosforo è la materia che pensa in noi. Più il cervello possiede o riceve di fosforo, più e meglio pensa. Or come giudicò egli, Alessandro Humboldt, le accennate filosofie de' suoi paesani? Uditelo: « L' ebbrezza di creduti acquisti, un linguaggio nuovo bizzarramente simbolico, una predilezione per formule di razionalismo

scolastico sì rigide che il medio evo non mai udì altrettanto, han segnalato i brevi saturnali d' una scienza puramente ideale della natura. » Così è; e l'Hegel nell'*Enciclopedia,* non potendo ridurre il cielo stellato al suo sistema, lo chiamò vile com'uno sciame di mosche (così egli diceva), e, per conformare il sistema suo col sistema solare, negò la dottrina copernicana, ritornò a Tolomeo, pose la terra nel centro, perchè l'uomo indiato dee stare nel centro dell'universo.

Nel Belgio, in Francia e in Italia caddero alcuni nel tradizionalismo; negarono, cioè, come l'Huet, la ragione nostra per la tradizione e per la fede, errore condannato da Roma pochi anni fa; e tale scetticismo del Bonald e del Baunnetty ebbe non pochi seguaci. Altrove l'ho confutato. Ma ora prevale in altri un misticismo, dissimile dal tedesco e d'anime pie. Certi professori di Lovanio, il Maret in Francia, il Gioberti e il Rosmini tra noi, ammettono l'intuizione o di Dio o degli archetipi divini. Mostrerò altrove il gran bene che il Gioberti e Rosmini han recato alla filosofia vera; ma in tal punto non so accordarmi con loro. Dice il Rosmini, anche nella *Teosofia,* che noi vediamo *ab innatu* l'idea dell'essere, e che questa è un archetipo divino, o una divina appartenenza, benchè non intuiamo la divina realtà. Dice il Gioberti che noi intuiamo Dio creatore, benchè non n'abbiamo coscienza, e che, vedendo l'essere di lui, l'essenza per altro ci rimane misteriosa. Io non istarò qui a dimandare: Se vediamo gli archetipi divini, essenziali a Dio, come non vederne la realtà? e se vediamo l'essere di Dio ch'è in lui l'essenza, come essa, poi, ci rimane incognita? e se non abbiamo *coscienza* di tale intúito, come affermarlo? Starò contento invece a rammentarvi due cose. Prima; tal misticismo filosofico nasce dal dubbio, non di que' valentuomini, ma del criticismo ch'essi accettano in tal parte. Il criticismo volle mostrare, che la ragione umana non è da sè certa di niente; e i detti valentuomini menan buona tal sentenza, e dicono: la ragione da sè non è certa di niente, ma noi

vediamo Dio e gli archetipi divini, e così v'è la certezza. Questa concessione a'critici è falsa. Il conoscimento naturale, qualunque ne sia la cagione, non si può negare senza contraddirsi. Chi nega il conoscimento, già conosce di negare; e se il conoscimento è falso o dubbioso, è falso o dubbioso altresì ogni ragionamento così d'analisi come di sintesi, nè si può andare in traccia del criterio scienziale; e così non siamo mai sicuri di averlo ritrovato. La seconda cosa ch'io noto si è (e la dico in breve, perchè l'ho esposta già in altre Lezioni): L'intelletto è una facoltà naturale? Sì. E Dio, comunque si veda, è un oggetto soprannaturale? Niuno lo negherà, se non è panteista. Dunque nè Dio nè gli archetipi divini si posson vedere naturalmente, perchè una facoltà naturale ha *per natura* un oggetto proporzionato. Dio può vedersi dall'intelletto, perchè intelligibile sommo, ma può vedersi *purchè* Dio gli si mostri. Or questo palesarsi di Dio all'intelletto svelatamente, non è secondo lo stato naturale, giacchè nello stato naturale d'ogni cosa il termine di essa immediato è secondo la natura, è un che adeguato a lei, finito se la cosa è finita, corporeo s'ella è corporea, spirituale se spirituale, misto se mista e va' discorrendo; il termine diretto può essere inferiore, superiore non mai naturalmente.

Le principali ragioni del misticismo le accettiamo, spiegandole: Dio, come suprema verità, è lume degl'intelletti. — Sta bene, e però li crea simili a sè stesso, e li muove. — Dio è somma intelligibilità, e però si vede. — Sta bene; ma a chi si fa vedere. — Le verità dell'intelletto sono necessarie, e però divine. — Sta bene; perchè l'idee nostre han relazione con gli archetipi eterni, ma non sono gli archetipi stessi. — Le idee sono universali, e però infinite. — Sta bene; ma un infinito ch'è indefinito, com'è proprio d'un'intelligenza creata; e quell'indefinito ci fa pensare all'infinito, perchè v'ha relazione. — Il ragionamento non potrebbe darci l'esistenza di Dio, se già non avessimo nel pensiero i concetti del-

l'infinito e del finito. — Sta bene; e que' concetti nascono di fatto naturalmente, e si svolgono sempre più espliciti, perchè l'intelletto creato ha relazione con Dio creatore, quantunque e' ci resti arcano. — Ho provato più volte (e finisco su tal materia) che l'intúito diretto del soprannaturale è contrario, sì alla filosofia di Platone, com'alla tradizione costante de' Padri e de' Dottori.

Oggi, da uomini di grand' ingegno si propaga l'Eghelianismo in Italia. O signori, la parte positiva di quel sistema non può mai divulgarsi, così poco intelligibile; ma si può divulgare la parte negativa. Dall'alto della speculazione i filosofi alemanni scendono a tutte le scienze, all'arte, alla religione, alla civiltà, e spiantano l'antico per tutto innovare. E come lo spiantano? forse con parole d'assoluta condanna? No; essi dicono: le antiche filosofie, la logica comune, buone a' lor tempi, ora non più. Il Cristianesimo? Fu un bene, ma il suo tempo è finito. Le istituzioni sociali tutte quante? Opportune altra volta, or tutto passò. Signori, ma passa ella dunque altresì la natura umana? E se rimane co' suoi bisogni, co' suoi fini, con le sue facoltà essenziali, si può dare bensì perfezionamento, vi dev' essere, tutti noi vi siam obbligati, ma essenziale mutazione non già; e ciò che risponde alla natura vive immortale. Per esempio, si vuol mutare essenzialmente la filosofia. Or che direste di chi, a perfezionare la fisica o la matematica, condannasse tutt'il passato? Così non vi può essere scienza, che cresce com' albero; e costoro lo spiantano per piantarne un altro e poi un altro, senza fine. E perchè mai tutto ciò? Per la riverenza della ragione. Ma chi la riverisce più, noi che poniamo il conoscimento naturale di tutti gli uomini, e vogliamo che la scienza si sostenga sulla natura, o essi che annientano la ragione umana in un indefinito senza personalità? Dicono: voi fate limitata la ragione. Sì, come neghiamo d' aver l'ali, perchè non l'abbiamo. Essi odiano i misteri della ragione finita: ma chi li può evitare? Il Kant e il Fichte tornarono alla certezza con un atto di fede; lo Schelling e l'Hegel posero il mi-

stero di tutti i misteri, negarono la contraddizione, identificarono tutte le contraddizioni.

Amo anch'io la Germania, e venero que' suoi studj di tanta virile perseveranza; quelle sue indagini d'antichità e di lingue e di scienze naturali, tesoro di dottrina che prepara il riordinamento del sapere; non amo i suoi panteisti, nè i loro antecessori benchè italiani. Tant' è, o signori, in que' sistemi l' uomo non si ritrova più, la ragione nostra pare un deserto indeterminabile e caliginoso. Voi sentite chiamar falso là, tutto che nella coscienza chiamasi vero. Vi spogliano a parte a parte d' ogni facoltà, d' ogni verità, com' albero che perde ogni fronda, e rimane arido stelo. Contristato da que' libri, un dì mi fermava in luogo campestre, tra la verdura degli alberi, all' aria aperta e serena con un vecchio campagnuolo, che, parlandomi di lavoro e di famiglia e di speranze immortali, mi consolò, e dissi: ecco l' uomo della mia coscienza; e come Galileo studiò i cieli ne' cieli, non in vane astrazioni, così nell' uomo della coscienza studisi l' uomo, e vi troveremo anche Dio.

LEZIONE DECIMASESTA.

GALILEO.

ALLA SANTA MEMORIA DI GIOVANNA MANNELLI GALILEI.

Sommario. — Dal Cinquecento in poi la ricerca de' dotti è il metodo vero. — Galileo e Francesco Bacone dànno i precetti al metodo d'osservazione esteriore, il Cartesio dell'interiore. — Galileo fu preceduto da altri, come dal Vinci; ma egli ordinò i precetti del metodo e l'osservazione in corpo di scienza. — Cenni su Galileo, e del perchè l'età sua fu capace di tanti valentuomini. — Condizioni della Toscana. — Nelle scuole si manteneva l'uso servile dell'autorità; Galileo s'infastidiva di tal servitù, ma senza dispregio degli antichi ch'egli studiò. — Suo amore alla poesia, ec. — Sue opposizioni alla fisica del Peripato; e sistema copernicano, nimicato in Inghilterrá e in Italia. — Condanna di Galileo. — Altri fatti della vita di lui. — Il metodo di Galileo vien esposto da'suoi scolari nella prefazione a' *Saggi del Cimento.* — Quel metodo si raccoglie in cinque punti; assiomi naturali e presupposizioni della filosofia, matematiche, esperienza, ragionamento, buon uso dell'autorità. — Si dee verificare questi punti nell'opere di Galileo. — 1° Si comincia dall'uso dell'autorità, e si esamina ciò quanto all'autorità sacra, quanto all'autorità d'Aristotile, do' principj universalmente consentiti da' dotti e de' principj di senso comune: il separarsi o no da ogni tradizione, costituisce divario *essenziale* tra Galileo, Francesco Bacone e il Cartesio. — 2° Quanto alla filosofia propriamente detta, si considera ciò, rispetto alla metafisica, alla logica e agli assiomi razionali. — Egli presuppone le verità metafisiche; no dà pure bellissimi saggi. — *Accetta la logica* d'Aristotile, ma l'*applica* meglio; l'adopera spesso esplicitamente; ne determina l'uso più in verificare che in iscoprire. — Accetta gli assiomi razionali, o gli usa *espressamente*, come il principio di contraddizione, di causalità, delle qualità connesse, e altri pur d'Aristotile; dice poi che niuna regola, se vera in astratto, è fallace nelle conseguenze. — 3° Vuol fecondare i principj razionali con le matematiche, perchè l'universo è un libro scritto a figure geometriche, e perchè con le matematiche le proprietà e i fatti si riducono ad attinenze certe, però a scienza necessaria. — 4° Il mondo non si conosce *a priori*, e spesso non si può adoperare la dimostrazione matematica, bensì occorre l'osservazioni de' fatti o l'induzione. — Galileo riprende i peripatetici, che volevano accomodare la natura secondo i loro sistemi; e ciò vale anche tra noi pe' sistemi arbitrarj di filosofia e di critica. — 5° Ma il senso non basta; occorre il ragionamento, che, movendo dagli assiomi universali e valendosi delle matematiche, corregge poi altresì l'apparenza de' sensi, dà giudizio di questi o de' fatti, e li riduce a leggi generali. — Singolare, che i peripatetici, tanto arbitrarj, volessero poi l'*unica testimonianza* del senso. — Metodo resolutivo e compositivo. — Raccomandata, nell'analisi, la graduazione; e che, a formare le proposizioni universali, preceda l'accurato esame de' fatti. — Induzione diretta e indiretta o d'*eliminazione.* — Induzione *anticipata*, o ipotesi che poi si verifica. — Fondamento delle ipotesi è l'armonia tra l'intelletto che tende all'universale e la natura che opera con leggi ordi-

nate. — Il ragionamento scopre ciò che i sensi non vedono, ma che è suggerito da essi e potrebb'essere percepito. — Confini del ragionamento: la natura ci mostra l'*an sit*, nasconde il *quomodo*. — Frutti del metodo galileiano. - Galileo ci fa evitare due scogli, l'empirismo e l'idealismo. — Conclusione.

Chiarii altrove che la proprietà più principale dei tempi moderni sta *nel proporsi l'esame per fine diretto, esame che cade sulle relazioni dell'idee e de'fatti:* e distinsi due specie d'esame, uno che si sequestra da ogni sapere anteriore, l'altro che lo prosegue, lo emenda e lo perfeziona. La volontà d'esaminare ciò che si sapeva o poteva sapersi, voltò gl'ingegni alla tesi del metodo, ch'è il cammino della scienza. Dal Cinquecento in poi, dirò con Dante, ogni filosofo procedeva

« Esaminando del cammin la mente. »

Da che partire? a che giungere? e come? ecco la tesi. Or bene, il metodo ne'suoi quesiti più generali (non già nelle applicazioni) è studio filosofico, perchè sta nel sapere il buon uso del pensiero, in conformità delle sue leggi e dell'attinenza varia con gli oggetti. Chi dunque esaminò la legge del metodo, filosofò. Il Galilei e Francesco Bacone l'esaminarono quant'alla osservazione esterna, il Cartesio quanto all'interna. Oggi parlerò di Galileo che li precedeva. E Galileo fu preceduto da altri che ne prepararono la grandezza; ma nessuno dètte un corpo di dottrine sì ordinate e sì efficaci. Il Vinci, per esempio, un secolo avanti Galileo, proclamò i metodi sperimentali, e li collegò alle matematiche; talchè, quel grande artista meditò, come dice il Libri (*Hist. des Math. II*), problemi d'idraulica e di meccanica, il centro di gravità della piramide, la gravità dell'aria, le vibrazioni della superficie elastica, il moto dell'onde, il volo degli uccelli, e macchine, e ricerche d'algebra e di geometria, colmate, fossili, anatomia comparata, fisiologia delle piante; investigò la capillarità, il perchè scintillino le stelle; indovinò il riflesso nella luna della terra illuminata, inventò l'igrometro e la camera oscura; stabilì che *per l'esperienza si cerchi la cagione, e di que-*

sta si concepisca una legge, e poi la legge si sottoponga al calcolo. Ma chi ordinò i precetti del metodo e l'osservazione in corpo di scienza fu Galileo.

Uscì di nobile casa fiorentina che in antico si chiamò de'Bonaiuti, e dètte uomini egregi al governo della repubblica ed agli studj. (*Nelli, Vita di Galileo, I*, 1.) Nacque Galileo a Pisa, dove per sorte si trovava il padre. Il giorno che nacque Galileo, 18 di febbraio 1564, morì Michelangelo; e morì Galileo il 1642, circa un anno avanti che nascesse il Newton. Che cosa è mai codesta età che dal fine del XVI secolo abbraccia il XVII e dà tutt'in un tratto, com'avverte l'Humboldt (*Cosmos, P. II*), tant' uomini grandi nelle matematiche e nelle scienze naturali? La riforma cattolica e la protestante, i rimedj grandi a grandi calamità, le stesse controversie, lo stesso inimicarsi, e i moti contrarj e, perchè contrarj, non di rado eccessivi, levaron gli animi dal paganeggiare del Cinquecento, li ritemprarono, li raccolsero in sè stessi. Si vedono ancora le tracce di quel pensare e fare gentileschi; ma si vede altresì una forte opposizione; risorge il senso religioso; c' è il vizio, ma si chiama co'suoi nomi e s'occulta di più. Luigi XIV è corrotto, ma dice al Bossuet dopo la predica: *M' avete fatto pensare di molto a'casi miei.* Di contro al Molière sta il Racine e una schiera d'insigni e virtuosi prosatori. Gli Stati, o perfezionavano le antiche libertà, come l'Inghilterra e i Paesi Bassi, o i più volgevano ad assolute signorie, come la Germania, la Francia e gran parte d'Italia; ma ovunque si agitavano grandi casi che tenevan desti gli animi. Luigi XIV voll'essere lui lo Stato, ma, come Napoleone Primo, scosse e appagò i Francesi con la gloria. In Toscana la signoria de' Medici, assoluta quant'altra mai, aveva pur sempre del popolare; e quel primo ministro in cappello di paglia e seduto avanti la sua casa, onde poi si meravigliò il Montesquieu, è più o meno l'effigie di questo paese; e Galileo chiedeva in dono al granduca un po'di vino scelto, come si farebbe ad amici. Ne'suoi tempi Ferdinando I, con

un milione d'anime nemmeno, creò una tra le più potenti flotte del Mediterraneo, sconfisse i Turchi più volte, prese Bona, commerciò nell'Indie orientali e nell'America. (*Gal.*, *Op. ed. compl. Nota alla Lettera de'* 3 *di maggio* 1608.) Non farà dunque meraviglia se allora e qui s'ebbero Galileo e l'Accademia del Cimento. Il Galilei par talora che piaggi con le frasi spagnuole d'uso, ma son piaggerie toscane; v'ha sempre del popolano; e a Cosimo II che s'ammoglia, e' propone l'impresa d'una calamita con più ferri attratti, e il motto *vim facit amor*, affinchè, scrive Galileo, i soggetti sieno fedeli *più con l'amore e con la carità che col timore e con la forza.* (*Lett. alla Gr. Cristina*, 1608.)

A' tempi di Galileo si conserva nelle scuole quel fare peripatetico sì minuto ed irto, come, sul declinare dell'età de' Dottori, l'avean ridotto i seguaci degli Arabi e gli Scotisti. L'uso dell'autorità era divenuto servilità. Lodovico delle Colombe, contradittore del Galilei, dice che vuol essere un *Antigalileo* per *gratitudine* verso Aristotile, dalla bocca del quale parlò la natura; *natura locuta est ex ore illius.* (*Disc. Apot.*, *L. delle Col.*) E Galileo asseriva in una lettera del 12 di febbraio 1611, che non ha contrarj se non i peripatetici segnatamente di Padova, dov'appunto era più in fiore l'Averroismo. Però e'li chiamava filosofi *in libris*, filosofanti con l'autorità de'libri, anzichè con la natura. (*Lett. de'* 30 *dicembre* 1610.) Galileo venn'erudito da un Vallombrosano a tale scuola; ma se ne infastidì; e credo che ne lo svogliasse altresì, come il Petrarca, il gusto de'classici e del bello stile; perchè Galileo amava e teneva a mente poeti latini, e il Petrarca, Dante, il Berni e l'Ariosto, suo autore prediletto. (*Viviani*, *Vita di Gal.*) E si noti che il gusto di poetare trae l'animo alle meraviglie di natura, e che l'Ariosto è poeta, più che dell'affetto interiore, d'esterne immaginazioni. Galileo palesa nel suo stile un'accesa fantasia. Ma l'avversione de' peripatetici non gli mise in dispregio gli antichi maestri: ei li voll'esaminare; e studiava (dice il Viviani) Aristotile,

Platone e gli altri filosofi antichi, studio libero insieme e rispettoso che gl'invigorì la mente: al che più d'altro gli giovò la matematica. Riverente agli antichi e curioso de' lor pensieri, i Cinquecentisti, più o meno ripetitori, non curò; e a chi gli citava il Cardano e il Telesio, rispose non averli letti. (*Sagg.* § 9.) Un giorno, studiando a Pisa medicina, entrò nel duomo, sì degno della repubblica che l'edificò, e, volti gli occhi alla lampada, osservava che le oscillazioni di essa, o maggiori o minori nell'arco, erano pressochè uguali nel tempo (*Viviani*); prima scoperta che condusse all'altra del pendolo e a molte più; notabile, che il primo lampo di tanta luce venisse dal tempio.

Indi cominciò, nè finì più, il suo contrariare la fisica del Peripato e le infinite preoccupazioni del suo tempo; e queste bisogna ripensare chi voglia capire la grandezza di Galileo. Per esempio, non era finita l'astrologia, e un Genetliaco disse al Galilei: Mostrami l'influenze de' tuoi nuovi pianeti medicei; se no, non vi credo. (*Lett. a M. Dini.*) Le superstizioni, ripullulate nell'incredulità del Cinquecento, durarono un pezzo; e il Dumas (*Leçon sur la philosophie chimique*) racconta quelle degli Alchimisti. I peripatetici, n'è testimone il Bruno (*La Cena delle Ceneri*), nimicarono nella protestante Inghilterra il sistema copernicano, lo nimicarono pure nella cattolica Italia, come contrario ad Aristotile ed a certe parole popolari della Scrittura; e Galileo, veemente in sostenere Copernico e in citare a suo pro testi di Bibbia, venne ammonito di tacere in quest'argomento, e poi, rotto il silenzio, fu condannato dall'Inquisizione e relegato ad Arcetri, non torturato come si disse; chè il processo e le lettere tutte provano il contrario (*Vol. V dell'Epistolario*); pur misero fatto, e da ringraziare Dio e la civiltà ch'e'non si possa rinnovare. Va poi considerato che allora fervevano sospetti sulle interpretazioni private del testo sacro, volute da'Protestanti; talchè nocque a Galileo la sua difesa biblica, non il sistema che Copernico prete già insegnò per le stampe e cui favoriva il Pontefice,

e lo tennero poi varj cardinali e vescovi con Galileo, sistema professato da' Lincei, Accademia romana che con la fiorentina del Cimento vivificò le scienze naturali, e insegnato poi ben presto e fin a noi nella romana università, udendolo i papi; uno dei quali, cioè papa Lambertini, cassò dall' indice i libri di Galileo, e insegnò a chi vuol saperlo, che qui non si tratta di dommi nè d'infallibili definizioni, sì d'un particolare decreto. che, mutata l' opportunità de' tempi, potè benissimo mutare.

E Galileo era, e si stimava da'non fanatici, sinceramente cattolico; come il frate Coccini suo avversario dichiarò. (*V. Supplemento all' ediz. completa.*) Di semplici costumi, si spassava nel coltivare le viti e nel suonare molto bene i tasti e il liuto (*Gherardini*); se a Padova ebbe in gioventù tre figli naturali, riparò l'errore, educandoli virtuosamente, e correggendo sè stesso; si rallegrò ne' progressi de' suoi scolari, com'apparisce dalle lettere al Castelli ed al Cavalieri o relative a loro; tenne corrispondenza di lettere co' dotti stranieri, come il Keplero, Ticone Brahe e l'Hasdale; modesto, chiamò capricci le sue alte speculazioni paragonate alla scienza di Dio (*Dial. delle nuove Scienze, V*); vecchio ed infermo, visitava spesso nel monastero d'Arcetri le figliuole monache; ma gli morì suor Celeste, donna, com'ei scrive, *di esquisito ingegno, singolare bontà* e a lui *affezionatissima* (*Lett. del* 25 *luglio* 1634), e di cui abbiamo sì dolci lettere al padre; allora egli scriveva: *Mi sento continuamente chiamare dalla mia diletta figliuola* (*Lett. de*'29 *aprile* 1634); accecato, pur dettò i dialoghi delle scienze nuove; e finalmente assistito da un sacerdote (e glielo mandò l'amico san Giuseppe Calasanzio) il gennaio del 1642 riaprì gli occhi nel cielo.

Quant'al metodo (che solo mi risguarda, perchè tesi filosofica), esso va esposto talquale lo meditò e trovò la sua scuola; nè bisogna, com' oggi si suole, tirare a indovinarlo da pochi testi divisi. Or non sarebb'egli *storicamente* prezioso un documento, che, uscendo dagli

scolari di Galileo, raccogliesse di *proposito* in poche parole i punti principali di quel metodo quasi codice breve di leggi supreme? E tal documento v'è: i punti principali del metodo galileiano li leggiamo nella prefazione a' *Saggi di naturali esperienze dell'Accademia del Cimento.* Anzi, avvertite, o signori, que'punti che si riducono a cinque, sono altresì disposti per modo da chiarire la loro graduazione, sicchè l'uno compisca l'altro. Eccoli; *primo*, le somme verità o assiomi naturali che stanno nell'anima, quasi *preziose gemme; secondo*, la geometria; *terzo*, l'esperienza; *quarto*, il ragionamento che la giudica; *quinto*, conferire le scoperte fra' dotti, affinchè da tutt'insieme, provando e riprovando, si conosca la verità. Tale, o signori, è il metodo del Galilei. Egli non confonde, non separa, non rigetta niente; il suo carattere più speciale sta nella comprensione, ma insieme nel determinar bene i limiti del suo soggetto. Presuppone Galileo gli assiomi naturali e le verità metafisiche e logiche, o la filosofia propriamente detta, ma scorge che la metafisica non risguarda il mondo visibile, la logica serve da sè sola e al vero e al falso, e gli assiomi naturali per la loro generalità sono infecondi, benchè guidino la mente. Però, considerata la metafisica come termine supremo che impedisce di risguardare la scienza de'corpi quale scienza dell'*assoluto*, e considerata la logica come stromento razionale da usarsi variamente secondo la varietà delle materie, specificava egli la generalità degli assiomi naturali con le matematiche, giacchè tutto è numero e misura. Le matematiche stesse, per altro, sono infeconde a mostrarci le qualità sensibili, quantunque sien fecondissime rispetto alle leggi del moto e all'estensione, a tutto ciò insomma che si può ridurre in computo di quantità. Però ei specifica con l'osservazione sensata e con l'esperienza l'astrazione delle matematiche. Tuttavia il senso ci può essere occasione d'inganno, nè vale di per sè solo a darci le ragioni e la legge de'fatti; quindi occorre il *discorso*, cioè il ragionamento per induzione e

per deduzione; ma il discorso che risguarda la natura visibile, benchè la spieghi, non deve uscire da'confini di essa. Per ultimo, l'autorità nello studio de' fatti, benchè non abbia da soppiantare la ragione, tuttavia non si vuol dispregiare, ma farne uso conveniente, paragonando tra loro le testimonianze per evitare l'inganno del giudizio individuale solitario. Ecco i punti del metodo, esposti non da me, bensì dagli scolari di Galileo. Che cosa mai ci resta da fare, o signori? Nient'altro, fuorchè verificare ne' libri di Galileo questi precetti del metodo suo. Comincerò dall'ultimo punto, cioè dall'autorità, perchè Galileo lo ridusse al giusto; e perchè nell'uso di essa fu la principale contesa fra lui e gli avversarj.

1° Al Galilei venne opposta l'autorità delle Scritture e l'autorità di Aristotile. Ora Galileo, quant'all'autorità delle Scritture, distingueva bene ciò che direttamente risguarda la fede, dalle materie che non la risguardano; e, con l'autorità di sant'Agostino e di san Tommaso, chiarì nella famosa lettera a Cristina, come su queste, *se dimostrate*, l'armonia tra i libri santi e loro si ritrova *poi* di necessità; narrò, il cardinal Baronio avergli detto: c'insegna la fede come si sale al cielo, non com'esso è fatto; ed espose al Castelli la inopportunità di mettere per primo la fede in dispute naturali, anzichè *in ultimo luogo*, cioè per mostrare l'accordo. (*Lett. a madama Cristina, e Lett. al Castelli sul sist. copernicano.*) Le quali dottrine la stessa Inquisizione approvò, benchè i termini loro li credesse a que' tempi di pericolosa interpretazione (*V. estratto del processo*); nè al Galilei ne mosse querela.

Per l'autorità d'Aristotile, e generalmente per l'autorità umana, il Galilei ne condannò l'abuso, non l'uso; distinse in Aristotile il vero dal falso e dal non provato; rigettò l'autorità come principio, ma l'accettò in *conferma* o qual contrassegno di verità; ammise poi l'autorità de' principj sommi, universalmente consentiti da' dotti e quelli di senso comune. Qual differenza, o signori, tra lui e que' novatori che rifiutavano allora

(com' altrove mostrai) ogni tradizione di scienza; e ciò va notato accuratamente, perchè forma l'*essenziale divario* da' sistemi negativi alla filosofia perenne; i primi si separavano da ogni tradizione, questa non si separava, ma, correggendo e innovando, camminava più oltre.

Ei si divise da chi diceva: Aristotile non può errare, perchè autore della *Logica*. (*Dial. de' Mas. Sist. I.*) Un seguace di Galeno addita col fatto ad un peripatetico che i nervi nascono dal cervello e non dal cuore; il peripatetico esclama: Quando Aristotile non insegnasse il contrario, bisognerebbe dire che ciò è vero. (*Ivi. II.*) Tal servitù bestiale fu combattuta e vinta da Galileo; e sia benedetto il suo nome. Ma d'Aristotile e' parla in più luoghi con ossequio, e al Liceti, peripatetico servile, scrive: « Che osserva meglio di loro gl' insegnamenti dati *mirabilmente da Aristotile nella sua Dialettica*; e che però è *miglior peripatetico* seguendo Aristotile in due modi: ne' precetti di bene argomentare e sciogliere i sofismi, e nel preporre ad ogni autorità l'esperienza com'egl' insegna. » (*Lett. de'25 agosto e 15 sett.* 1640.) E disputando nel *Saggiatore* sul trasparire della fiamma, conclude: « L'autorità, poi, d'Aristotile e de'peripatetici, *aggiunta a questo discorso*, ci confermò nella opinione. » Nel *Dial. III de' Massimi Sistemi*, fa vedere l'assurdità di rimovere certi principj *comunemente ricevuti da tutti i filosofi*; come sarebbe: *la natura non moltiplica gli enti senza necessità: non fa nulla indarno ec.*; i quali assioni, come sentite, acchiudono la dottrina delle cause finali. Si sa, inoltre, ch'egli era sì osservante del discorso naturale, cioè del senso comune, che mentre (com' ei racconta nel *Parere sul Bisenzio*, 12 *genn.* 1631) da' peripatetici si stimava un *cervello stravagante*, perchè contrario a loro; poi pel suo risolvere le questioni « più oscure con ragioni, osservazioni od esperienze tritissime e familiari ad ognuno, ha (come da diversi ho inteso) dato occasione a taluno dei professori più stimati di far minor conto delle sue novità, tenendole come a vile per

dipendere da troppo bassi e popolari fondamenti, quasi che la più ammirabile e più da stimarsi condizione delle scienze dimostrative non sia lo scaturire e pullulare da PRINCIPJ NOTISSIMI, INTESI E CONCEDUTI DA TUTTI. » (*Dial. delle Nuove Scienze, I.*) Parole di Galileo, o signori, in que' Dialoghi dov' egli creò la meccanica. Che diremo noi degli oracoleggianti al buio che ingrandiscon oggi le cose piccinine con la sublimità delle tenebre?

2° Stabilito come Galileo usasse l'autorità, passiamo alla filosofia ch' egli premette; e vo' dire la filosofia nel senso moderno; perch' egli, secondo l'uso d'allora, chiamò anche *filosofia naturale* la fisica. Non isdegnò la metafisica, la logica e gli assiomi razionali; suppone anzi tutto ciò, e l'usa ov' occorre a lume d'esperienza, non ad alterarla, chè sarebbe usurpazione. E quant' alla metafisica, già l' illustre Puccinotti recò nel *Discorso sulla filosofia di Galileo* un luogo insigne de' Massimi Sistemi (*Giornata I*), dove Galileo con alta eloquenza ripete la dottrina di san Tommaso e de' Padri sul divario tra l'intendere divino e il discorso umano. Ragiona pure altrove in modo sublime della provvidenza (*Giornata III*); ammette in più luoghi le verità prime naturali, o insite nella mente, a mo' di Platone, de' Padri e di san Tommaso, più specialmente nella Giornata II dei *Massimi Sistemi;* e accetta la *proposizione metafisicale che 'l vero e 'l bello sono una cosa medesima, come ancora il falso e 'l brutto.* (*G. II.*) Poi, esaminando la relazione tra il senso ed i corpi, distingue le loro qualità primarie dalle secondarie (seguíto dal Locke), sul fondamento razionale che, tolto l'estensione e la figura ed il luogo, mi manca ogni concetto de' corpi; ma per contrario dal colore, dal sapore e simili posso prescindere senza contraddizione, perchè ciò viene da' sensi (*Saggiatore*); il che giova per determinare i confini tra lo studio *matematico* della natura e lo studio *sperimentale* delle qualità secondarie. Ma dopo aver distinto le qualità primarie e secondarie palesi al senso, egl' indicò l' *intime forze*, palesi alla ragione per mezzo de' fatti; talchè

annoverò i moti naturali, i violenti e gl'indifferenti (*delle Macchie Solari, Lett. II al Velsero*), e mostrò che il pendolo ha il tempo « di sue vibrazioni talmente prefisso che impossibil cosa è il farlo muovere sotto altro periodo che l' unico suo naturale, prenda pur chi si voglia in mano la corda, e tenti d'affrettarlo o ritardarlo. » (*Dial. delle Nuove Scienze I.*)

Accolte tali dottrine metafisiche su Dio e sulla natura dell' uomo e del mondo, il Galilei prende la logica *tal quale*, ma l'applica meglio. Non dice *farò la logica:* dice; *va meglio usata*. Egli scrive al Liceti, che si ha da procedere con « quelle vere supposizioni e principj, sopra i quali si fonda lo scientifico discorso.... Tra queste supposizioni è tutto quello che Aristotile c'insegna nella sua Dialettica. » (15 *sett.* 1640.) E nella lettera poi al principe Leopoldo sul *Candore lunare*, rimprovera il Liceti, che promettendo naturali e matematiche dimostrazioni non parlò di logica, onde s'impara *dedurre da vere premesse necessità di conclusione*. Così scopre Galileo in lui un vizio d'argomentare per quattro termini (*ivi*); e contro il peripatetico Delle Colombe indica i vizj nel definire (*Cons. sopra il disc. di Lod. delle Col.*); e in più luoghi scioglie i sofismi del provare l' *idem per idem, et ignotum per ignotum;* e nel *Saggiatore* confuta il Sarsi che sbaglia tra ciò che si dice d' una cosa per modo assoluto (*per se*) e ciò che si dice per accidente (*per accidens*); e spesso deride, ivi, i sofismi di vuote parole, date in luogo di ragioni vere. Determina poi nella Giornata II de' *Massimi Sistemi*, che la logica serve a regola di *verificare i discorsi* e le *dimostrazioni*, non a farle trovare; e ciò contr' all'abuso di chi vuol sostituire i precetti all'ingegno ed alla natura; ma pur contro a coloro che non voglion regole e fann' a caso.

Premettendo la metafisica e la logica, si capisce, o signori, che Galileo premette altresì gli assiomi della ragione. Le ragioni *vere*, *necessarie* (così egli nella Giornata II dei *Massimi Sistemi*), « quello ch' è impossibile ad

essere altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sè, o è impossibile ch'ei le sappia mai. » Quindi Galileo adoperò sovente il principio di contraddizione; principio che qualche sensista negò, senza vedere che se il principio d'identità verifica ciò che conviene, il principio di contraddizione verifica ciò che repugna o gli assurdi. Così e' dice: « è impossibile che l'una delle due proposizioni contradittorie non sia vera e l'altra falsa. » (*De' Mass. Sist. II.*) E altrove: « due verità non possono contrariarsi. » (*Lett. al Castelli sul sist. copernicano.*) Quindi 'l suo ridurre ad assurdità e contraddizione gli avversarj, nel che e' vale tanto: per esempio, a convincere i peripatetici che l'aria non cagiona il moto de' proietti, dice: se ciò fosse, come accad' egli che la palla più grave va via e lo stoppaccio casca giù a' piedi? (*De' Mass. Sist. II.*) Poi nel *Saggiatore* determina bene il principio di causalità, sterile da sè solo ma che guida la mente nelle indagini naturali. Ecco le parole di lui (*Sagg.*): « Quando da un effetto, il quale può dipender da più cause separatamente, altri ne inferisce una particolare, commette errore; ma quando le cause sieno tra di loro inseparabili..... se ne può ad arbitrio inferire qual più ne piace. » E altrove: « quella è reputata vera cagione, la quale posta, segue l'effetto, e rimossa non segue. » (*Cons. sul D. di L. delle Colombe.*) Determina ben anco il Galilei l'altro assioma dell'argomentare da una qualità ad un'altra, purchè inseparabili; però *la flussibilità con la rarità, e la sodezza con la densità* non s'argomentano, giacchè l'una non sempre va con l'altra. (*Cons. sul D. di L. delle Col.*) Si vale poi d'ogni altro assioma, come del *verissimo* d'Aristotile: *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora.* (*De' M. Sist. II.*) E per l'argomento d'induzione dà la regola *si de quo minus* etc., cioè indurre una legge dalle qualità che meno parevano capaci d'un tale accidente, perchè a *fortiori* s'indurrà delle più capaci. (*Cons. sul libro del Di Grazia.*) Stabilisce infine di non aver « mai veduto regola alcuna che sia vera in astratto e fallace ne' par-

ticolari, ma ben ha veduto molti restare ingannati ne' particolari per non vi aver saputo applicare le regole universali e vere. » (*Cons. sul D. di L. delle Colombe.*)

3° Avendo ben posto l' uso dell' autorità e della filosofia, Galileo c' insegna che gli assiomi razionali si fecondano, quant' alla natura esteriore, con le matematiche, perchè tutto è numero e misura. Egli afferma la loro necessità sì per la disciplina del ragionamento (*Lett. al Liceti*), sì perchè, com' ei dice nel *Saggiatore:* « La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l' universo); ma non si può intendere se prima non s' impara a intender la lingua e conoscer i caratteri ne' quali è scritto: è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche. » (§ 6.) In ciò Galileo abbandonò Aristotile, non amico alla geometria, e s' accostò a' Pitagorici e a Platone che raccomandò essa e l' arimmetica; e Galileo lo dice nella Giornata III de' *Massimi Sistemi.* Egli notò altrove (*pag.* 715. *V.* 2, *edizione fior. del* 1718) che le imperfezioni accidentali della materia non ammettono scienza; ma, con le matematiche, le proprietà e i fatti si riducono ad *attinenze certe* di numero e di spazio; e la ragione di essi allora *non è soggetta a variazione alcuna, ma è eterna, immutabile e però atta ad essere sotto necessarie dimostrazioni compresa*; come, due figure solide, d' una istessa materia, simili e diseguali, le maggiori a proporzione saranno più deboli. Ma Galileo, per altro, che loda i pitagorici e Platone sull' uso de' numeri, deride i misteri che s' attribuivano ad essi nel tempo suo e degli Alessandrini; avverso in tutto all' esagerazioni astratte, oscure, di fantasia. (*D. de' M. Sist. III.*)

4° Le matematiche, per altro, non sempre ci accompagnano nella speculazione dell' universo; talchè il restringersi ad esse ci chinderebbe l' esperienza de' fatti, chè spesso bisogna star contenti ad osservarli, e dalla loro costanza e dalle loro relazioni trarre le leggi per modo induttivo, anzichè dedurle con dimostrazione ma-

tematica. Ecco, pertanto, una terza *specificazione* della scienza naturale, l' osservazione e l' esperienza. Il mondo non si conosce *a priori;* Galileo lo ripete spesso. Così Lodovico delle Colombe, fisso nell' opinione aristotelica sull' incorruttibilità de' cieli, non voleva credere alle scabrosità e montuosità della luna, dicendo *a priori* e arbitrariamente che la figura sferica è più perfetta. Galileo rispondeva: che ogni figura è perfetta nella sua specie; e se la terra fosse liscia e polita sarebbe un deserto; e che l' uomo con le sue simmetrie non saprà mai gli ordinamenti celesti. (*Con. del N. Sidereo. Lett. al Gallanzoni.*) Però il Galilei deride que' sistemi che i fatti accomodano a sè stessi, anzichè sè a' fatti; come i peripatetici che spiegavano il tuono con l' urtarsi delle nuvole, e spiegavano il suono con l' urtarsi de' corpi duri: « Trattabile e benigna filosofia, dice Galileo, che così piacevolmente e con tanta agevolezza si accomoda alle nostre voglie ed alle nostre necessità. » (*Saggiatore.*) Nella Giornata II de' *Massimi Sistemi* descrive benissimo un tal discorrere ad aria: « Ho osservato, egli dice, ne' discorsi di questo autore, che per prova che la cosa stia nel tale, o nel tal modo, e' si serve del dire che in quel tal modo si accomoda alla nostra intelligenza, o che altrimenti non avremmo adito alla cognizione di questo o di quell' altro particolare, o che il *criterio della filosofia si guasterebbe,* quasichè la natura, prima facesse il cervello agli uomini e poi disponesse le cose conforme alla capacità de' loro intelletti; ma io stimerei più presto, la natura aver fatte prima le cose a suo modo e poi fabbricati i discorsi umani, abili a poter capire (ma però con fatica grande) alcuna cosa de' suoi segreti. » Le operazioni astronomiche (*Vol. V, Parte* 2 *dell' Ed. completa*) ci sono documento della diligenza sua ne' metodi d' osservare e, più che altro, l' effemeridi per determinare il moto de' pianeti medicei.

Avvertite, o signori, che tal difetto dell' accomodare le cose a preoccupazioni dell' animo, è comune oggi a molti filosofi, specie sulla origine dell' idee, o sulle re-

lazioni tra l' intelletto umano e la natura, e tra il mondo e Dio. Esaminate, di grazia, i varj sistemi sull'origine dell'idee, e fin di principio voi troverete: se non ammettiamo la tale o tale origine, ogni certezza di conoscimento e *ogni criterio di filosofia* se ne va. Quasichè la certezza del conoscimento ed il criterio non debba premettersi alla soluzione d' ogni problema. Quindi viene che i sistemi non iscendono dalla *natura* del conoscimento, ma piegano la natura sul modello de' sistemi. Esaminate poi tutti que' viluppi di panteismo, che ha oggi gran voga, e sentirete fin di principio dire: se non ammettiamo l' identità universale, non può essere in noi la scienza dell' assoluto. Quasichè la realtà debb' assettarsi nel modo che noi ci figuriamo la scienza, anzichè questa condiscendere alla realtà. Esaminate, infine, tutto il criticismo esagerato; e vedrete che si dice: se la storia o i tali documenti stessero come si crede, non sarebbe più vero che le cose stanno come noi crediamo; dunque le storie e i documenti vanno emendati. Quasichè tutte le cose dalla terra al cielo e più oltre, sieno a servizio de' critici. Costoro tutti somigliano in ciò al Sarsi e a Lodovico delle Colombe, i quali gridavano: se la natura è come la dice Galileo, addio filosofia. Ma ch'è mai la filosofia, se non è com' è la natura? Noi grideremo col Galilei: Leggiamo tal quale il libro di natura, ecco la scienza.

5° Ma non si creda che Galileo riduca tutto a' sensi, nè va computato tra' sensisti come il Locke ed il Condillac; egli afferma (specificazione quarta del metodo) che l' osservazione, accompagnata dal discorso, parte da verità universali o dagli assiomi, s' aiuta con le matematiche, corregge il senso, dà giudizio de' fatti e di loro apparenze, e li riduce a leggi generali. È singolare che ne' *dialoghi* e nelle controversie di Galileo co' peripatetici, questi, così da un canto arbitrarj, sostengono poi che solo criterio è il senso; ma Galileo a' sistemi arbitrarj oppone la *sensata esperienza*, e all' unica signoria de' sensi contrappone il *discorso*, cioè la ragione;

perchè, o signori (l'ho detto più volte), in ogni opera dell'uomo v'è e v'ha da essere tutto l'uomo. Sensista, dunque, non è Galileo; da sensisti parlarono i suoi avversarj. Così ne' Dialoghi de' *Massimi Sistemi* il peripatetico Simplicio non capisce come il sasso cadente ha pel motò della terra un moto trasversale, benchè apparisca perpendicolare; e però egli esclama: « Questo è pure un negare il senso manifesto: e se non si deve credere al senso, per quale altra porta si deve entrare a filosofare? » Risponde il Salviati: « Imparando ad esser più circospetto e men confidente circa quello che a prima giunta ci vien rappresentato da' sensi.... Meglio è dunque che, deposta l'apparenza,.. facciamo forza col discorso o per confermare la verità di quella, o per iscoprir la sua fallacia. » E nella Lettera al principe Leopoldo, dice: « Non mancano circostanze per le quali il senso nella prima apprensione può errare ed esser bisognoso di correzione da ottenersi coll'aiuto del retto discorso razionale. » Tratta ivi del Liceti, che negava il riflesso della terra nella luna, perchè il color cenerino, visibile nell'ecclissi di questa non intere, par minore che il riflesso della luna in terra. Ma ciò, osserva Galileo, è un effetto della lontananza, e se il Liceti avesse considerato che l'angolo visuale, nascente dalla terra, è più di 40,000 volte maggiore che il nascente dalla luna, non sarebbe corso in quell'errore. E poi nel Dialogo IV delle *Nuove scienze*, dice sulla parabola de' proietti che « l'intender la cagione, *onde un fatto accade*, supera d'infinito intervallo la semplice notizia avuta dall'altrui attestazione ed anco da molte replicate esperienze. »

Ma è da vedere con brevità l'operazioni del ragionamento, necessario alle scienze naturali. Galileo non vuol altri modi che le *due operazioni*, già insegnate dall'antica logica, a cui le insegnò la natura; vo' dire, il metodo resolutivo e il compositivo, l'analisi e la sintesi, l'induzione e la deduzione, il salire da' particolari al generale, lo scendere dal generale a' particolari. Non va detto (ripeterò) co' falsi novatori: L'antica logica è

falsa; va detto: Bisogna bene applicarla secondo le materie. E il divario è tutto qui; negli argomenti ideali, come le matematiche pure e alcune parti di metafisica, si sale e si scende con la sola osservazione dell'idee che son entro di noi; negli argomenti d'esperienza, se la natura è interna (cioè l'uomo interiore), si sale e si scende per via di ragionamento con l'osservazione interna; ma con l'osservazione esterna, se la natura è sensibile od esteriore, come in fisica. Galileo stabilì ciò chiaramente. Contro Lodovico delle Colombe (*Consid. sopra il disc. ec.*) non dice già ch'egli fa male ad usare il metodo d'Aristotile, ma che fa male a non usarlo bene. Ecco le sue parole: « Servendosi (costoro), ma non bene, del metodo risolutivo (che bene usato è ottimo mezzo per l'invenzione), si pigliano la *conclusione* come vera; e invece d'andare da lei deducendo questa e poi quella e poi quell'altra *conseguenza*, sino che se ne incontri una manifesta... dalla quale poi si concluda l'intento; invece, dico, di bene usare tal gradazione, formano di loro fantasie una proposizione che quadri immediatamente alla conclusione che di provare intendono. » Si badi che qui *conclusione* da provare vuol dire la tesi; e *conseguenza* trovata col mezzo risolutivo vuol dire il *principio* fondamentale che *consegue* a tale operazione e che si trova per essa, e dal quale scendono poi le deduzioni vere. Ecco Galileo rimproverare la fretta con cui si formavano le proposizioni universali, senz'andarvi gradatamente; vizio riprovato sì bene da Francesco Bacone. Or, quella verità fondamentale od è un principio puro, od una legge rinvenuta coll'esame de' fatti; legge a cui si ha da ridurre i particolari che sono infiniti, come dice Galileo, e però da sè non formano scienza. (*Ivi.*) Senzachè preceda tal esame de' particolari o de' fatti ben osservati, *le fisiche dimostrazioni* sono false o dubbie, *nè mancano mai*, così Galileo (*Lett. al princ. Leopoldo*), *per dimostrare tanto le conclusioni vere quanto le false.* Ma notate, o signori; la induzione bisogna che si sforzi d'arrivare più che può a leggi universali e neces-

sarie, perchè (son parole di Galileo) « degli accidenti... come variabili in modi infiniti, non si può dar ferma scienza: e però... bisogna astrar da essi: e, ritrovate e dimostrate le conclusioni astratte dagl'impedimenti, servircene nel praticarle con quelle limitazioni che l'esperienza ci verrà insegnando. » (*Dial. delle Nuove scienze, IV.*) Così, nella questione dei flussi e riflussi del mare, tenta ridurli a tre periodi com'a cause *primarie, universali, invariabili*, per poi spiegare i fatti mescolati di cause *particolari* e *secondarie*. (*D. de'M. Sist., IV.*) E nel grazioso problema sul freddo che sente in estate chi esce d'Arno, scioglie il quesito co'gradi paragonati del caldo e del freddo; spiegazione universale e certa, benchè il senso di que'gradi sia differente negli uomini varj. (*Risp. ad un probl. del Bardi conte di Vernia.*)

Vuol anche notarsi che Galileo usò l'induzione diretta e l'indiretta; la *diretta*, che procede di mano in mano alle maggiori universalità e alla scoperta delle cause per non dubbiosa relazione dei fatti tra loro e con la loro cagione; l'*indiretta*, che, non avendo certezza sulla relazione de'fatti, cerca la legge o la causa vera per modo di remozione (oggi si direbbe eliminazione), quando si possono supporre più cause, e si giunge con l'esame de'fatti all'unica vera. Di ciò n'è un esempio magistrale il *Discorso delle cose che stanno sull'acqua*, per trovare la causa unica di tal fatto nell'attinenza di gravità tra i corpi e l'acqua.

Voi sentiste, o signori, quanto il Galilei tenga in istima la facoltà d'universaleggiare. Però, com'ei si governa con principj universali, così vuol terminare in leggi e conclusioni universali. Ora accade che queste non di rado son *congetture ed ipotesi*, ottenute con induzione *anticipata*, e che si verifican poi di mano in mano. Le ipotesi, senz'alcuna osservazione de'fatti e senza verificazione, sono assurde; ma in altro modo, *necessarie*: e hanno il *fondamento loro* nell'*armonia* tra lo spirito che tende all'universale e la natura che opera con leggi universali e costanti, cioè ordinate. L'attra-

zione universale del gran Newton, che fu, mai, se non un'ipotesi, che s'avvera ogni giorno più? e che altro fu da principio il sistema copernicano? e gli osservatori tutti non vann'alle scoperte, facendo prima congetture varie e tentando di accertarle? Ma ci vuole gagliardia d'osservazione e di ragionamento addestrato. Galileo si vale di queste *anticipazioni* non di rado; e narra, per esempio, che la *titubazione* della luna fu avanti una congettura; poi egli determinò quali mutazioni si scorgerebbero nelle macchie lunari, posta la titubazione; e l'esame di esse gliela fece scoprire. (*Lett. sulla titubazione lunare.*)

Infine, se l'esperienza deve unirsi al ragionamento, questo deduce spesso ciò che il senso non apprende, ma ch'è suggerito dalle percezioni sensitive, e *potrebbe cadere sott'i sensi*, date condizioni diverse. Così il moto di Venere intorno al sole non si vede, ma Galileo dedusse quel moto dal vederla corniculata o falcata e scemare e crescere come la luna. Nè i monti della luna e le profondità si vedono, ma Galileo deduce gli uni e l'altre, sì dall'ombre e da' lumi, sì dall'orlo smerlato e luminoso della luna scema; apparenze ch'escludono la sfera liscia e polita. (*Lett. sull'apparenze lunari al Griemberger.*) E il cannocchiale, che fu scoperto prima da un olandese, Galileo, saputa la cosa, lo ritrovò col raziocinio di remozione, dicendo: due vetri piani, due concavi, due convessi, non mi darebbero tal effetto per legge di refrazione; dunque un concavo ed un convesso. (*Saggiatore.*) E altrove e' narra (*Postille al libro del Rocco*), che la legge sul cadere de' gravi fu da lui scoperta *con la ragione* e poi accertata con l'*esperienza.*

Uso d'autorità, principj della ragione, matematiche, esperienza, ragionamento per induzione e deduzione, ecco i gradi del metodo naturale. Ma quali confini ha il ragionamento? Signori, la scienza di tali confini è la massima delle scienze; se no, diamo in sogni. Galileo ce lo avverte in più luoghi; stiamo contenti alla cognizione della natura pe' fatti, giacchè l'essenza reale o l'oc-

culta radice de' fatti nota per essi, è non conoscibile in sè; e chi cerca l'essenze in sè, rinnova le goffaggini degli Averroisti e della falsa scolastica. Dice Galileo: « Il tentar l'essenze l'ho per impresa.... impossibile.... E se domando io qual sia la sostanza delle nugole, mi sarà detto ch'è un vapore umido; io di nuovo desidero sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato esser acqua per virtù del caldo attenuata ed in quello risoluta; ma io... intenderò finalmente (l'acqua) esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi.... ma tal notizia è solamente più vicina e dipendente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io aveva per avanti delle nugole. » (*Delle macchie solari; Lett. III.*) E al Liceti, che voleva dimostrare l'essenza della luce, Galileo risponde con ischerzi graziosi, e conclude: « La esperienza, in tutti gli effetti di natura a me ammirandi, mi assicura dello *an sit*, ma guadagno nessuno mi mostra del *quomodo.* » (*Lett.* 23 *giugno* 1640.) Cioè la natura mostra ciò che fa, nasconde come lo fa. Chi si ponesse bene in capo tal cosa, quante dispute meno! e l'ho ripetuto più volte. Ma questa sobrietà non si vuol confondere con la negazione di principj razionali, riveriti da Galileo.

Qui la mia tesi è finita, perchè ragionai filosoficamente del metodo. Pur giova dimandare: Che resultamenti ebbe il Galilei dal suo metodo? giacchè la bontà dell'albero si riconosce da'frutti. Il Montucla, francese, e così giusto al fiorentino, dice nella sua *Storia delle matematiche:* « Il nome di Galileo non è men celebre nella meccanica che nell'astronomia. Bisognava minor copia d'ingegno a volgere il telescopio ne'cieli che a trovare le leggi sulla caduta de'gravi, e la specie di curva ch'essi fanno nel cadere obliquamente. Le scoperte astronomiche gli son contese da emuli molto minori a lui, non le meccaniche. Egli sarà considerato sempre come l'ordinatore di tale scienza. I suoi primi lavori son relativi alla statica ed alla idrostatica. Egli ridusse la statica a un principio comune da cui, come

corollarj, dipendono tutte le proprietà delle macchine. Egli giovò all'idrostatica con l'esaminare la natura de' fluidi e la condizione de' galleggianti. Galileo cominciò la riforma totale della meccanica col trovare la proporzione tra il cadere de' gravi e il tempo e lo spazio; e indi la scoperta del pendolo e la fecondità delle sue applicazioni. Pose i primi fondamenti delle teoriche sulla resistenza de' solidi; dottrina migliorata poi dal Mariotte e dal Leibnitz. » (*P. IV, l.* 5.) Ma quali son mai le sue scoperte in astronomia? S' affissò nella luna e la provò montuosa; provò la luce terrestre ripercossa in quella; il numero delle stelle fisse crebbe a' suoi occhi ben dieci volte; egli ne contò più di 40 nella costellazione delle Pleiadi, e più di 500 in quella d' Orione; definì la Via Lattea e le nebulose un popolo di stelle. Esaminò le macchie del sole; e dalla varietà loro e dal moto dedusse il giro del sole intorno a sè medesimo, e l'asse della conversione solare inclinato all' ecclittica. Scoprì le fasi di Marte e di Venere, e l'anello di Saturno e i satelliti di Giove, servendosi di loro a determinar meglio la longitudine terrestre. (*Pref. al vol. III, dell' Opere complete di Galileo, pr. ediz.*) L'Arago non iscrisse del Galilei in modo degno di sè; e l'Albèri l'ha confutato, non già per vane apologie, ma per evidenza di date, di lettere e di prime edizioni. (*Supplemento.*) L'Humboldt, che nel Cosmos ragiona da par suo del Galilei, fu tratto in errore dall' Arago sul Fabricio, a cui egli concede la scoperta delle macchie solari; fatto smentito da' documenti. (*Cosmos, II*, 7.) A che le gelosie? Questa è gloria del nostro paese; la Francia e le altre nazioni civili hann' esse ancora glorie stupende; noi ce ne rallegriamo quasi di gloria comune, perchè siam tutti una famiglia.

La bontà del metodo di Galileo si vede ancora e da' vinti peripatetici che non alzaron più il capo, e dagli scolari, come il Castelli che scrisse la *misura dell' acque correnti*, e il Cavalieri che istituì la *geometria degli indivisibili*, e il Torricelli, e l'Accademia del Cimento.

Opportuna conclusione del mio discorso sarà, che Galileo c'insegna di navigar sicuri tra due scogli: un *cieco empirismo* che nega principj di ragione, leggi logiche e virtù di raziocinio; e un *delirante idealismo* che, mettendosi in luogo di Dio, vuol fabbricare l'universo con le proprie idee, non sapendo che, al dire dell'Aquinate, l'intelletto di Dio è misura delle cose, ma le cose create da lui son misura del nostro intelletto. A che ci faremmo noi aggirare? Vedeste fecondità de' metodi galileiani: perchè abbandonare noi una scuola, che dava effetti sì egregi? Una, o signori, è la verità; e se la verità ci si palesa dagl' insegnamenti di Galileo, impossibile ch' ella stia in insegnamenti contrarj. Un empirismo, senza rigore di ragionamento e senza guida de' principj sommi, è accozzaglia di fatti, non è scienza, nè troverà mai leggi universali, com' è l'attrazione del Newton e le oscillazioni del Galilei. Un idealismo senz'osservazione dei fatti, e che induce e deduce fuor di quello che essi mostrano, non è altro, o signori, che tela di ragno; un soffio la disfà, e ce l'insegna la storia. Nè ciò vale soltanto pe' fatti esteriori, ma per gl' interiori altresì; e come i fisici, così hanno i filosofi nel Galilei un maestro sicuro. Torniamo a quelle fonti. Nè solo ci gioverebbe a ragionare, sì a ben parlare, che può tanto sul primo. I gerghi odierni di filosofia e di fisica, in Galileo non li senti; eppur e' ti dice tutto con ricchezza, con isplendore, con facilità. Ha talora la frase un po' ridondante; e in ciò, parmi, non va imitato; ma la parola di lui specchia sempre il concetto, come cristallo un mazzo di fiori. Signori, vogliam essere Italiani davvero? Ebbene; senz'adulazione di noi stessi, senza matti dispregi, senza vanità di primato, senza chiuder gli occhi su ciò che gli autori nostri non han detto di buono e di bello, seguiamo esempi sì *buoni* e sì *belli*, e camminiamo più oltre.

LEZIONE DECIMASETTIMA.

BACONE E CARTESIO; SEGNATAMENTE DEL METODO.

SOMMARIO. — Divario tra Galileo e Francesco Bacone, che si reputò inventore d' un metodo essenzialmente nuovo, distese i suoi disegni all' universalità delle scienze, e, quanto alla fisica, presunse di comprendere tutta la storia de' fatti naturali. — Quindi gli effetti furono assai minori che non quelli di Galileo. — Ma Francesco Bacone ha meriti reali; primo, egli coordinò distintamente la dottrina del metodo sperimentale; secondo, promosse questo metodo con tal efficacia d' affetto che valse più delle regole stesse. — Egli, che affetta novità, pure congiungesi alle tradizioni della scienza e la perfeziona. — Tentò un *ordinamento delle scienze* per mezzo d'un *metodo* ch' è l' induttivo. — Distinzione delle scienze in tre classi, secondo le tre facoltà dell' anima razionale. — Con ciò egli non volle separare l' ufficio di queste tre facoltà, indicarne bensì la prevalenza. — Piuttosto v' ha difetto nel non considerare l' interne relazioni del sapere umano. — Egli suddistingue la filosofia in tre classi di scienze, circa Dio, circa la natura, circa l' uomo, e sopr' esse sta la *scienza prima*. — Diverso significato che egli dètte alla parola *metafisica* o ch' è per lui una fisica superiore. — Egli vuole scoprire la verità in ogni dottrina con l' induzione. — Tre specie di assiomi, o di verità generali, gl' infimi, i generalissimi, i medj; questi solamente son veri solidi e vivi. — Egli condanna la falsa induzione che dai particolari sale subito agli assiomi generalissimi; la vera, poi, da' particolari sale gradatamente per gli assiomi medj. — E' condanna perciò tre maniere di filosofi, il sofista, l' empirico, il superstizioso. — Dà le regole de' confronti. — Talchè pone la storia naturale a fondamento di scienza. — È troppo minuto nelle regole, e crede con la loro disciplina ragguagliare le diversità degl' ingegni. — La scienza procede così, secondo lui, alle cause *formali*, cioè alle leggi comuni, piuttostochè alle cause finali, alle efficienti e alle materiali. — Ma egli non dispregia le cause finali, si oppone solo all' eccesso degli Averroisti. — Le cause finali poste *a priori* corrompono la scienza, ma la fecondano se ammesse per la considerazione de' fatti ordinati. — Belle dottrine di lui sugli errori e sulle preoccupazioni. — Suo dispregio anche de' Greci. — E del consentimento universale. — Tuttavia egli non muove dal dubbio sopr' ogni materia, com' il Cartesio. — Il dispregio delle tradizioni nocque a Francesco Bacone in due modi; egli non determinò bene alcuni concetti, e accettò errori volgari. Esagerando certi concetti, e' parve sensista, e non è. — Come ricevesse ammaestramento dalle tradizioni e da' contemporanei. — Non distinguendo tre specie d' induzioni, fece prevalere i sensibili agl' intelligibili non volendo. — Il Cartesio non dubitò solo d' ogni istruzione già ricevuta, ma del valore altresì delle nostre facoltà. — Il primo dubbio condusse il Cartesio al secondo. — Gli dètte occasione le dispute d' allora; e indi si vede necessità del distinguere tra il consentito e il disputato. — Argomentare al dubbio generale dalla disputa, è argomento volgare. — Il Cartesio dubitò realmente d' ogni cosa per qualche momento. — Certezza naturale, che non è istintiva nè cieca: muove da lei la scientifica. — Posta la certezza naturale ragionevole, vien posta la possibilità della scienza. — È assurdo dubitare del conoscimento e delle verità naturali ad esso; però il Cartesio confessava che i suoi dubbj erano superlativi e ridicoli. — Pure v' ha un essenziale divario tra lui e il Kant; quegli della ragione, in sostanza, non dubitò mai e le sue parole vanno più là del suo pensiero. — Prima regola del suo

metodo nella quale si concede che l' *evidenza non può ingannare*, e che non può essere *illusoria la relazione chiara* tra il conoscitore e la cosa conosciuta. — Seconda regola. — Terza regola. — Quarta regola. — Il dubbio non è parte integrale di sì bel metodo, bensì l' esame. — Il Cartesio ebbe ragione a porre per fondamento la certezza del pensiero; ma errò nel disconoscerne le relazioni, tirato a quest' errore dal dubbio. — La coscienza ci palesa queste relazioni, le quali perciò sono innegabili come la coscienza. — Talchè il Cartesio fabbricò poi un sistema per aria. — Grandi effetti di quel metodo d' osservazione.

Parlai di Galileo nell' ultima Lezione; oggi parlerò di Francesco Bacone e del Cartesio, segnatamente pel metodo loro, cagione principale della lor fama e lor merito vero quant' alle scienze.

Come in Galileo e negl' Italiani d' allora, così in Francesco Bacone ferveva una cupidità d' esame, il cui effetto fosse un ordinamento delle scienze con metodi nuovi. Se non che, ci corre divario; vedeste, o signori, che Galileo si restrinse il più a ricomporre la filosofia naturale, piuttosto *con la novità delle applicazioni* che con la novità *sostanziale de' metodi; e accettò le buone tradizioni* sulla metafisica; nella filosofia naturale, poi, additò co' precetti e con le scoperte il *modo dell' ordine loro, anzichè tentarlo tutto da sè:* ma Francesco Bacone si reputò inventore d' un metodo essenzialmente nuovo; distese i suoi disegni all' universalità delle scienze; e, quant' alla fisica, tentò di maneggiarne ogni parte e d' abbracciare tutta la storia de' fatti naturali. C' è, se volete, maggiore ardimento, ma l' effetto è minore; perchè, secondo il proverbio, chi *più abbraccia, meno stringe:* e poi lo stato della fisica. non anche formata innanzi Galileo, era ben altro dalla filosofia. Talchè, scrive il Biot (*Biog. Univ.*) che dall' opere di Francesco Bacone non si può tirar fuori un' unica scoperta. Eppure egli ha meriti reali e di grande importanza: nè l' Herschel e il Laplace, suoi lodatori, eran tali da non intendersene. Difatti, Galileo tratta del metodo sperimentale ne' suoi libri *sì largamente* quanto delle sue osservazioni fisiche; non discorre anzi quasi mai di queste senza di quello, ma pur sempre in compagnia d' altre materie; la dottrina del metodo sperimentale non v' è separata, non fa corpo da sè; Fran-

cesco Bacone all'incontro la distinse, la coordinò, da sè sola ne fece una logica, la intitolò *Nuovo Organo*, cioè nuovo stromento logicale per interpretare la natura. Non basta; le regole non le dà egli stecchite, frigide, inefficaci; v'ha sempre un ardore d'entusiasmo, un grand'amore di leggere nella natura, e quell'impeto di speranza e di sicurtà che viene dall'affetto. Or l'Herschel dice, che tal entusiasmo ebbe più efficacia delle regole stesse; perchè, o signori, la cieca sentimentalità, vana sempre, vanissima è nelle scienze, ma non l'affetto, ch'è (dirò così) calor di luce mentale, senza cui non germogliano vivi pensieri. La mente conosce, l'affetto le dà moto; però fu scritto, che i *grandi pensieri vengono dal cuore*. Il sentimento, da sè *solo*, ama la verità ma non la vede, però esce di via; la ragione, da sè *sola*, vede ma non ama, però travede: fatto è, che ambedue formano la mente intera, perchè son tutto l'uomo.

Nella seconda Lezione sull'età moderna notai come Francesco Bacone si separi dal passato e voglia essere novatore in modo assoluto; notai altresì, com'occasione di ciò, le qualità de'suoi tempi e della sua vita. Resta da vedere, com'egli tuttavia congiungasi, o se n'avveda o no, alle tradizioni della scienza e la perfezioni.

Che cosa operò? Un ordinamento delle scienze per mezzo d'un metodo ch'è l'induzione. Più volte pubblicò libri a tale intento; poi, migliorati, li pubblicò in due parti principali dell'opera *Instauratio magna*, che contiene il libro *De dignitate et augmentis scientiarum*, ove si dà il nuovo disegno di tutto il sapere; e il *Novum Organum*, ove si dà il metodo.

È noto ch'egli spartì le dottrine in tre classi secondo le tre facoltà della mente. Ecco le sue parole: Dell'umana dottrina è verissima distinzione quella che si prende dalla triplice facoltà dell'anima *razionale*, sede d'ogni dottrina: *quæ doctrinæ sedes est*. La storia si riferisce alla memoria, la poesia all'immaginazione, la filosofia alla ragione. (*De Dig. et Aug. Sc. II*, c. 1.) Il D'Alembert nel secolo passato spartì così l'enciclopedia

francese. Molti e molto han censurato tal distinzione; dicendo, che le tre facoltà s'adoperano in tutte le materie; chè di memoria e di fantasia bisognano le scienze; di memoria e di ragione la poesia; di fantasia e di ragione la storia. Ma chi crederà ch'egli non capisse ciò? bensì è vero che delle tre facoltà l'una più che l'altra prevale: e di tal prevalenza e' cavò la sua norma. Fin qui non mi pare censurabile. Piuttosto dirò con altri che tale discernimento non considera l'*interiori attinenze* del sapere umano; bada le facoltà, non la relazione degli oggetti; ma ciò è un difetto, non un errore; si può far meglio, ma non significa che s'è fatto male; tanto più che nelle suddivisioni la qualità degli oggetti viene da lui considerata. Noterò invece ch'egli, prendendo la via dalle facoltà *razionali* dell'anima e allegando che ivi han sede le dottrine, mostra fin di principio che pe' fatti esteriori non tralascia gl'interiori, e che non è sensista.

Dopo aver distinto le scienze in teologia rivelata ed in filosofia, distingue la filosofia in tre classi di dottrine, circa Dio o teologia naturale, circa la natura o filosofia naturale, e circa l'uomo, così quant'al corpo, come quant'all'anima razionale ed alla loro unione. (*De Aug. Sc. III, IV e V.*) Ma sopr' a dette tre classi e' pone la *Scienza prima*, ch'esamina le universali condizioni di tutte le cose; e risguarda però, non concetti di sensibili qualità, ma di ragione; come la possibilità e il contrario, l'entità e il contrario, il simile, il diverso ec.: *Est autem inquisitio de conditionibus adventitiis entium, quas trascendentes dicere possumus.* (*III*, c. 1.) Ei nominò tale scienza: *madre comune d'ogni dottrina;* è la scienza prima che si chiamò *metafisica* dalle scuole; egli al contrario dà nome di metafisica a una fisica superiore che discorra le *cause finali* della natura e le *sue leggi;* mentre la fisica discorre le cause materiali ed efficienti. Varia i nomi, non le cose. Non posso scendere qui a più particolari; ma dirò che nell'esame specificato delle dottrine, se Francesco Bacone cadeva in qualch'errore, accennava pur anco di

molte verità, e, quel che più preme, indicò sempre concetti determinati; v'è tendenza persistente a rimettere il pensiero in metodi precisi vers' oggetti precisi, a toglierlo dall'indefinito.

Ora, con qual metodo vuol egli scoprire la verità in ogni dottrina? Con l'induzione: perchè, dice, « l'uomo, ministro e interprete della natura, tant' opera e intende, quant' ebbe osservato nell' ordine di essa, o con l'esperienza o con la ragione; più là nè sa nè può: *quantum de Naturæ ordine re vel mente observaverit.* » (*N. Org. I aph*, 1.) Notate, o signori, *re vel mente.* Si veda poi com' egl' intenda l' induzione, e come la creda d' utilità universale. Premetto; da lui si dice *assioma ogni verità generale,* e si distingue gli assiomi in tre classi: gl' *infimi*, o quelli, ch' escono quasi dall' esperienza immediata, com' a dire il fuoco brucia; i *medj* che si rinvengono con osservazioni lunghe e col paragone dei fatti, come la uguaglianza delle oscillazioni nel pendolo; i *generalissimi*, come, data precisamente la stessa causa senz' altre circostanze, è dato il medesimo effetto. Or bene; Francesco Bacone fa leggiera stima degl' infimi che non si hanno per modo di scienza, i generalissimi da sè soli non cura perchè troppo astratti; i *medj son veri e solidi e vivi;* e da essi vien determinato i supremi che allora recano utilità. Ecco le sue parole: *et supra hæc quoque tandem ipsa generalissima; talia scilicet quæ non abstracta sint, sed per hæc media vere limitantur.* (*N. Org. I.* 104.) Anche qui egli va d' accordo con Galileo.

Ora udiamo il cammino per giungere a ciò. E' lo dice in più luoghi, ma più ne' primi aforismi del *Nuovo Organo:* « Due sono e ponn' essere le vie a cercare e trovare la verità. L' una dal senso e da' particolari vola agli assiomi generalissimi, e da loro, come da immota verità, giudica e rinviene gli assiomi medj: la qual via è in uso. L' altra poi trae dal senso e da' particolari gli assiomi per modo che sale su di grado in grado senza far salti: *continenter et gradatim*, venendo in fine alle

somme generalità; *via vera e non tentata*: *quæ via vera est sed intentata*..... Ambedue le vie cominciano dal senso e da' particolari, finiscono nelle somme generalità; ma differiscono in immenso, perchè l'una va toccando l'esperienza e i particolari di corsa, l'altra vi si muove a modo e con ordine; l'una stabilisce da principio certe generalità astratte ed inutili, l'altra si leva graduatamente ad esse, che in realtà son le più note secondo natura: *altera gradatim exurgat ad ea quæ revera naturæ sunt notiora*.... Non può accadere in alcun modo che gli assiomi posti per argomentazione servano a trovare nulla di nuovo e di praticabile: *ad inventionem novorum operum*, perchè la sottilità di natura vince di molto la sottilità d'argomentare. Ma gli assiomi tratti a modo e con ordine da' particolari, indicano poi facilmente ed insegnano particolari nuovi: così le scienze, di speculative si fanno pratiche. » (*N. Org. I, aph.* 19, 22, 24.) A quattro cose vi prego di por mente, o signori; *prima*, la chiarezza con che Francesco Bacone ci dà tali regole; *seconda*, come dall'osservanza di queste prometta le applicazioni all'arte, onde l'età moderna è sì feconda; *terza*, ch'ei non nega gli assiomi universali, più evidenti per l'intelletto, *naturæ notiora*, ma inutili se non determinati; *quarta*, ch'egli chiama pratiche le scienze sperimentali, speculative l'altre; ma Galileo con più ragione non mutò nomi, giacchè ogni scienza che ha per fine la cognizione degli obietti è speculativa, e diciamo *pratiche* quelle che hanno per fine l'operazioni umane. Il Verulamio condanna tre maniere di falsi filosofi: i sofisti che tirano i fatti alle loro idee; gli empirici che da pochi sperimenti voglion cavare la scienza, e i superstiziosi che mescolano la teologia o anche le superstizioni con le scienze naturali: *philosophia falsa genere triplex sit: sophistica, empirica et superstitiosa*. (*N. Org. I, aph.* 62.)

Egli, spianando tal via, s'accorse di più che gli assiomi, o le verità generali, non si spremono da' fatti particolari per semplice osservazione, ma per molti

confronti tra le loro differenze e somiglianze. La buona induzione diversifica dalla contraria, in ciò che la falsa, o per alcune differenze nega le somiglianze (come coloro che oggi per la misura dell'angolo faciale, o per alcuni ossi del piede o per altri segni più lievi negano l'identità della specie umana), o invece per alcune somiglianze afferma la identità, come coloro che per la comunanza de' sensi ci accomunano in tutto alle bestie. Egli raccomanda che, poste con proposizioni negative le diversità, si concluda poi sulle affermative: *post negativas tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere* (*I*, *aph.* 105); talchè la induzione non pecchi nè per eccesso nè per difetto, ma stia nella misura dei particolari osservati: *ad mensuram particularium.* (106.) E quindi e' vuole che si raccolga prima i fatti, ponendo la storia naturale a fondamento di scienza, indi si descriva le tavole o gli specchi d'*istanze* o di proposizioni affermative e negative, e si faccia così un paragone del più e del meno e della quantità, e si sciolgano tutte l'obiezioni su certe apparenti convenienze, come, dic'egli, esaminare in che stia la pretesa conformità di cert'istinti de' bruti col discorso umano. (*N. Org. II, aph.* 35.) Dopo tutto ciò si corre all'induzione. Il libro II del *Nuovo Organo* descrive tali regole, benchè con troppa minutezza; ma per gli esempi ch'egli propone sul calore, scorgiamo com'e' difetti nell' esperienze. Quant'alla minuzia, gli accadde, come suol accadere, che si ama i proprj concetti e troppo vi ci fidiamo; ei crede con regole sì spicciolate di dar adito a tutti, pareggiando gl' ingegni con la bontà del metodo, nè lasciando quasi niente al divario dell' acume e del vigore: *ut non multum ingeniorum acumini et robori relinquatur* (*I*, *aph.* 61); ma, fatto è che certe regole generali stan bene ad ognuno, le trite recan viluppo, e nessuna può fare di un uomo mediocre un Newton od un Galileo.

Tal metodo, dunque, d' osservazione e di confronto mostra la somiglianza delle cose. Resta da dimandare

che sia questa somiglianza. La scienza, così Francesco Bacone con gli scolastici, è sapere per le cause; ma le cause finali, o i fini delle cose, sono intrinseci all'uomo, a' bruti non già e nè alle cose inanimate, però s'erra in tali ricerche dagli scolastici (*I, aph.* 48); le cause *efficienti* e le *materiali*, considerate da sè sole, ci dánno un fatto dopo l'altro, nulla più, e quindi son superficiali e superflue; si vuol dunque la causa *formale* (così egli con vocaboli della Scuola), cioè la legge che governa i fatti, o la natura generale ch'è in ogni fatto somigliante: *eam autem legem, ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus*, com'a dire le leggi dell'Ottica. (*II.* 2.) Quant'alla ricerca delle leggi, non si poteva, o signori, dir meglio nè con più savìezza; ma cade difficoltà sulle cause finali, volute da Galileo, dal Newton e dal Leinbitz, e da lui escluse. Se l'anatomico scopre un ordine nuovo di nervi, non dimanda forse: a che serve ciò per la vita? Se l'Harvey scoprì le cateratte delle vene, non indovinò forse la circolazione del sangue? Ma par chiaro dal contesto che qui Francesco Bacone vuol opporsi ad un eccesso degli Averroisti che, immaginando la natura com'un Dio, le attribuivano a priori certe finalità, per analogia co' fini dell'uomo, e a questi fini accomodavano i fatti e le leggi; il che produce una fisica immaginaria. I fini si dánno a vedere per l'ordine de' fatti e delle leggi, non a rovescio; e allora *si scoprono veramente*, e negarlo, dov'è ordine di fatti, è *delirio d'atei e di fatalisti*, diceva il Newton; ma Francesco Bacone non lo nega, poichè vedemmo che ne attribuisce l'indagine alla metafisica, cioè alla fisica superiore. (*Rémusat, Bacon, sa vie etc.*) La qual tendenza di lui a trovare le leggi supreme lo recò al concetto de' sommi principj di giurisprudenza, chiamati da esso *Leges legum* e pei quali (così egli nel libro *De fontibus juris, aph.* 6) si può discernere che cosa di bene o di male sia nelle singole leggi. (*V. Stewart, Hist. des sciences métaph. P. I, ch.* 1.)

Finalmente meglio che per l'addietro egli esaminò

gli errori e le preoccupazioni onde l'animo è impedito dalla verità, riducendole a quattro classi, che con lo stile immaginoso e un po'singolare de' tempi (simile in lui allo Shakspeare) chiamò *idola tribus*, *specus*, *fori*, *theatri*, cioè *idola tribus* le false opinioni volgari, *specus* le individuali (come l'ombre della spelonca di Platone, *Rep.*), *fori* quelle d'abuso ne' vocaboli, conversando gli uomini tra loro, *theatri* quelle di setta come favole rappresentate in teatro, anzichè giudizj nati dal vero. (*N. Org. aph.* 39, 40, 41, 42, 43, 44 *e seg.*) Ecco i meriti certi di Francesco Bacone e che non si possono negare senz'ingiustizia.

Ma come arrivò egli a ciò? vi giunse mai da sè solo? non vi fu aiutato nè dalla tradizione de'secoli, nè da'contemporanei? Certo, si scorge in lui un'affettazione d'assoluta novità. Già, o signori, ce n'accorgemmo ne' passi che ho citato; e più ne potrei citare. Lo sentiamo dire ch'e' muove i piedi per via senz'orme: *vestigia nullius sequutum.* (*N. Org. I*, 113.) Sostiene che la sapienza de' Greci fu sparsa in dispute; quindi e'furon tutti sofisti; e, poichè da loro han preso i succedenti, così tutte le discipline sono infette ad un modo. (*I, aph.* 71.) Qua e là egli usa parole più temperate; ma nel detto luogo si esamina *ex professo* ciò che vi sia da prendere di buono. Così, nell'opera *De augmentis scientiarum,* il già fatto lo crede ben poco; il più, l'immensamente più, lo crede da fare: *desiderata.* E dice: « Nessuno fin qui è stato di tal costanza e rigore da risolversi ed imporsi di cancellare in sè le teoriche e le nozioni comuni, e d' applicare daccapo ai particolari l'intelletto come rasato e ripulito: *et intellectum abrasum et æquum ad particularia de integro applicare.* » (*N. Org. I, aph.* 97.) E poichè gli venne opposta l'autorità del consenso di tanti secoli a certe dottrine, egli rispondeva così: « Primo, il consenso vero è quello che, esplorata la cosa, viene da libertà di giudizio: *ex libertate judicii;* secondo, ch' eccetto le cose divine e politiche, il consenso è pessimo indizio nelle

dottrine: *pessimum augurium in rebus intellectualibus.* » (*N. Org. I*, *aph.* 77.) La prima risposta corre benissimo; nelle scienze ed in uomo maturo, consentire senz' esame delle ragioni è servilità cieca; nè vale la tradizione scientifica per contrassegno del vero se non la prendiamo da quelli ch'ebbero mente e volontà d'esaminare e di meditare. Ma la seconda risposta non corre; seguire l'autorità d'un solo è follía, non l'universalità del consenso; perchè i giudizj varj dell'individuo posson venire dall'arbitrio, i giudizj dell'universale vengono da identità razionale, talchè il disprezzo del consenso in nome della ragione è un disprezzo della ragione. Francesco Bacone, disse ciò, temendo il consenso degli scolastici nella fisica falsa; ma e' poteva rispondere, che tal fisica, primo non era d'universale consenso, giacchè l'altre scuole non l'ammettevano, poi era di ripetitori, non di esaminatori che s'incontrassero ad un punto comune. Però taluni han creduto ch'egli precedesse il Cartesio nel dubbio universale, ma ciò non istà, perchè da Francesco Bacone non si dubita mai nè de' sensi, nè della ragione, ed ei rigetta del pari gli scettici: *qui acatelipsiam introduxerunt*; e i dommatici pronti a giudicare: *qui facile pronuntiant*; nel che ha ragione. (*N. Org. I*, *aph.* 67 *e passim.*)

Ma il rifiuto delle tradizioni scientifiche gli nocque; anzi, quel che v'ha d'eccellente in lui è un perfezionamento di esse; giacchè l'albero della scienza e della civiltà vien su crescendo ne' secoli; si coltiva e gli si toglie i seccumi, non si sbarba nè si recide da piedi; e la ragione umana, la ragione di ciascuno e di tutti è il succhio che si sparge dalle radici pel tronco e pe' rami. In due modi nocque a lui tal rifiuto; prima, perchè mettendosi a far tutto da sè egli non seppe determinare alcuni concetti di molta importanza, e, come osserva il Rémusat, le parole andando più là dell'idea, gli s'imputò errori ch'ei non ha; poi, anzichè la tradizione, accettò non volendo qualch'errore de' suoi tempi. Per esempio, quanto alla poca precisione di certi vocaboli,

si credè un sensista, il capo de' sensisti (lo tenni anch' io e lo stampai, e volentieri mi ritratto), giacch' egli dice in un luogo che la filosofia viene da' sensi (*De Aug. III, c.* 1); e dice in un altro che la mente ripiegata in sè, fa tele di ragno. Ma poi condanna i filosofi del senso, e che non hanno alcun che del divino: *secundum sensum philosophantes* (*De Aug. scient. IV*); e, dove ragiona *ex professo* delle facoltà *umane*, e' mette in loro sole la scienza, e distingue in modo assoluto le facoltà intellettuali dalle animali e dal senso; talchè s' ha da credere ch' egli discorra là dei sensi com' inizio del conoscimento, discorra poi della riflessione interna come disadatta per conoscere la natura esterna. Bensì con gli *Averroisti* d'allora, ei separò l' anima umana in due parti o in due anime, l'*intellettuale* che viene da Dio, la *sensitiva* che viene dalla materia; nè ciò comporta interpretazione diversa, giacchè e' ne tratta di proposito e in modo espresso: *altera ortum habuerit a spiraculo Dei, altera a matricibus elementorum.* (*De Aug. scient. IV, c.* 3.) Quant' all' induzione ch' egli determinò e perfezionò, si sa oggi da tutti che Aristotile la insegnava in più luoghi, e lo provano il Martin, il Barthelemy Saint Hilaire, il Rémusat ed il Vera; nè le scuole ne tacevano allora. E Francesco Bacone non va senza compagni per la via; ne' suoi libri si sente un' aura d' Italia; e io lo amo anche per ciò; i nostri libri, anche i nostri proverbj, son citati da esso. Il Galilei, l'Aconzio, trentino, ma dimorante là, il Gilbert suo paesano, gli davano esempi ed impulsi, o egli se n' avvedesse o no; perchè l'efficacia di questi fa talora come il cibo che alimenta in segreto: nè con ciò si toglie merito a lui, dacchè l' opera dell' uomo non è di creare ma di perfezionare, non di far tutto ma di trarre a compimento.

Benchè la induzione, genericamente presa, possa stendersi ad ogni scienza, come credè Francesco Bacone, tuttavia c' è divario ne' modi e negli effetti; altra è l'induzione che sale per concetti puri al modo platonico e matematico, altra che va pe' fatti esterni, e altra in-

fine che procede per gl' interni. Egli, di certo, non le distinse; però il metodo baconiano più che alla riflessione od osservazione interiore appropriasi all'esteriore; vien di qui, che, tirato egli dall' ardore per la fisica, fece prevalere i sensibili agl' intelligibili senza volerlo, e détte occasione a' sensisti. Chi pose il metodo della osservazione interna fu il Cartesio.

Anche di lui ho parlato già, quant' al *dubbio* ed alla sua vita; oggi dirò del metodo. Egli, come Francesco Bacone, cominciò dall' *esame;* e per l' esame istituì un *metodo;* e indi tentò un *ordinamento generale* di tutte le scienze. Vediamo con brevità questi tre punti.

Dissi altrove che l'esame del Cartesio è un dubbio totale e mostrai come ciò sia contradittorio nè accettabile. Egli non dubita solo, come il Verulamio, d'ogni istruzione già ricevuta, ma del valore pur anco delle facoltà umane; e benchè il primo dubbio meni al secondo, pure voi capite, o signori, che c' è grande diversità. Si legga il *Discorso sul metodo*, e da ogni parola vi sentiremo una reale scontentezza di tutte le scienze d' allora, anzi di tutto ciò che si credeva conoscere; e dalla scontentezza nacque nel Cartesio un dubbio sul valore del pensiero così rispetto al senso come rispetto alla ragione. Gli è un fatto che si prova, piucchè con la citazione di alcuni testi, col libro intero. Dopo avere scartato ne' preamboli, che altrove citai, ogni certezza, ei dice, che un po' più aveva considerato la logica, l' algebra e la geometria de' suoi tempi. Or bene, è contento egli di queste? No; la logica (dice) co' suoi sillogismi e co' più de' suoi precetti serve a spiegare ciò che si sa, e, come l' arte di Lullo, a parlare senza giudizio di ciò che s' ignora; e benchè (egli aggiunge con una talquale contraddizione) abbia la logica precetti ottimi, vi sarebbe difficoltà grande a separarli dal cattivo e dal vano: Come mai e' li chiamava ottimi senza conoscerli? e se li conosceva, come non li poteva trascegliere? La geometria (séguita egli) e l'algebra degli antichi, oltredichè si stendono solo a cose astratte e di

niun uso, la prima è legata sempre a figure con soverchio peso dell'immaginazione, la seconda è un'arte confusa ed oscura perchè soggetta a cifre e regole arbitrarie. (*De la Meth. IIe partie.*) E va notato, benchè si vedesse altra volta, che l'origine di tale scontento venne in lui dalle controversie filosofiche di que' tempi, come in Francesco Bacone, come poi nel Kant; e però dice il Cartesio le dispute non esser buone a nulla; e coloro che sono stati a lungo valenti avvocati, non sono poi i meglio giudici. (*De la Meth. P.* 2 e 6.) Ecco la necessità, o signori, di sceverare nella filosofia, nella sua storia e nell'insegnamento, con gran cura, con grand' amore, con sentimento di *stretto dovere*, segnatamente pe' giovani, le parti *consentite ed accertate* da ciò ch'è disputato e disputabile; se no, viene lo scetticismo.

L'argomento degli scettici, che la scienza non v'è, perchè v'è dispute, è molto volgare e vano; le dispute ci sono e ci saranno anche in materie certissime, se v'entra passione. Lo proviamo col fatto; chiunque, più o meno, avrà sperimentato nel calore d'una disputa che tiriamo a vincere piucchè a sapere; ecco l'efficacia della volontà sul conoscimento o sul disconoscimento della verità. Dalle speculazioni teoretiche nasce l'applicazioni pratiche; e in queste può la passione. Dunque, a provare che la scienza v'è, non dee chiedersi: evvi unanimità? perchè altrimenti dimanderò: evvi passioni? chiedano bensì: tra le molte dispute c'è una perpetuità di dottrine che si svolgono ma non si mutano, e la cui costanza mostri la loro radice nella perennità del vero e della natura? E rispondiamo di sì, e la storia ce ne dà l'argomento. Il Cartesio riconosce l'efficacia della volontà sugli errori; e dice nelle *Meditazioni*: «Donde nascono i miei dubbj? Da ciò, che la volontà essendo più estesa ed ampia dell'intendimento (*cioè non contenuta ne' desiderj*), io non la rattengo ne' limiti di questo, ma la distendo a cose che non intendo. (*Med.* 4.) »

Fatto è, ch'egli, così nel *Discorso sul metodo*, come nelle *Meditazioni*, comincia dal dubbio sull'umane co-

noscenze, e non già solo sulle tradizioni scientifiche. Però dice: « La Meditazione che feci ieri (*M.* 1) m'ha ripieno l'anima di tanti dubbj, che non è più *in mio potere* d'obliarli. » E si rassomiglia a chi sta in acque profonde, e non sa toccare il letto nè levarsi su. (*Med.* 2.) In tanti dubbj e'dimanda: « So io nulla di certo? poss'io saper niente con certezza? » Ch'è mai, o signori, tal dimanda? è la dimanda del Kant: *la scienza è possibile?* Datemi mente, vi prego: avvi una certezza naturale o diretta; avvi una certezza scientifica o riflessa. Ma la certezza naturale è forse istintiva e cieca, o ragionevole? L'istintiva è ammessa pure dagli scettici; e il Cartesio le distingue benissimo dove dice: che l'insegnato dalla natura, *enseigné par la nature*, o è da *inclinazione* o da un *lume* naturale: *une lumière naturelle.* (*Med.* 3.) Ora, chi dubita sul valore del conoscimento, dubita per appunto di questo *lume naturale;* ch'è quanto dire, dubita se abbiamo un criterio naturale per afferrare la verità e per distinguerla dall'errore; dubbio contradittorio; perchè chi dubita di conoscere, conosce di dubitare; e se conosce, ha un criterio; e se ha un criterio, ha una certezza ragionevole. Or posta la certezza ragionevole naturale, vien posta con ciò la possibilità della scienza, giacchè la scienza per via di riflessione non altro fa se non trarre le ragioni dal seno di ciò che naturalmente conosciamo. Il criterio naturale, ripensato e distinto, divien criterio della scienza. Dunque, chi dubita se la scienza sia possibile, dubita se conosciamo con verità. E il Cartesio unisce di fatto i due dubbj in uno solo; specie dov'e' parla dell'esistenza di Dio; e dice che, avendone vera e certa scienza, nulla gliene potrebbe far dubitare: *qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science.* (*Med.* 5.) E nel *Metodo* narra (come il Kant), ch'ei cerca i fondamenti d'una filosofia più certa della volgare: *les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire.* (P. 3.) Or qui, o signori, v'ha un errore; si potrà dubitare degli argomenti filosofici, rovesciarli

giù dalla mente (egli dice) come i pomi da una cesta per poi trascegliere i sani da' malati; ma quel che conosciamo per evidenza naturale, per naturale certezza, non si può, non si deve buttar via; se no, *votata* la mente, dove mai faremo la scelta? (*Rep. aux.* 7, *object.*) E basta, trattandosi de' giudizj su cose principali, un po' di riflessione e sincerità per distinguer tosto la volgare opinione dall' evidenza naturale. Però il Cartesio confessò poi che i suoi dubbj de' giorni passati erano SUPERLATIVI e RIDICOLI: *hyperboliques et ridicules.* (*Med.* 6.)

Eppur tra lui ed il Kant v' è un essenziale divario; tale che potè rendere feconda la scuola de' Cartesiani, mentre la scuola del Kant non condusse, nè conduce, se non allo scetticismo. Il divario è qui; dove il Kant dubita della ragione e l'accusa di *paralogismi naturali* (ch' è un dire, la ragione naturalmente *sragiona*), il Cartesio, per contrario, della ragione in sostanza non dubita mai, e le sue parole *vanno più là* del suo pensiero. Il fatto è chiaro: protesta il Cartesio ch' ei vuole il dubbio, ma per giungere alla certezza; ciò significa (e qui sta la contraddizione) ch' egli non dubita veramente, perchè ha fede d'arrivare con la propria ragione alla verità. Inoltre dall' esame dubitativo passa il Cartesio a porre il metodo, e lo ristringe a quattro regole. Or qual è mai la prima? Ecco le sue parole: « La prima fu, non ricevere mai alcuna cosa per vera, *se io non la conoscessi tale ad evidenza;* evitare, cioè, con diligenza la precipitazione de' giudizj e la preoccupazione; non comprendere ne' giudizj nulla più di ciò che *si appresentasse alla mente sì chiaro e distinto* ch' io non avessi occasione alcuna di metterlo in dubbio. » (*De la Meth. P.* 2.) Or ch' è mai ciò, se non tenere di certo che l'evidenza non può ingannare; e che la relazione chiara tra il conoscitore e la cosa conosciuta non può essere illusoria? Ma il Kant non ammetteva fuorchè il fenomeno soggettivo, e i Kanziani rigettano l'evidenza come criterio (*Debrit, Bibl. Univ. de Genève,*

1861); e uno scettico recente, che vede per tutto l'antinomie del Kant, fa la critica dell'evidenza. E certo, egli credè di confutare l'evidenza con evidenza! Umane contraddizioni!

Comunque, la regola del Cartesio è sì di buon senso, e di senso comune, che par volgare; ma dev'essere perchè si comincia dal notissimo per andare al men noto. Ell'è di grand'importanza in sè stessa e pe' tempi del Cartesio. In sè, giacchè tutti gli errori nascono da una persuasione voluta, sebbene non sempre libera, piuttostochè dall'evidenza; l'errore ha un che d'oscuro necessariamente; noi l'affermiamo perchè l'amiamo, e si afferma di vedere quel che non si vede; e se tutt'i sistemi cercassero l'evidenza, non vi sarebbe più sistemi, nè l'Hegel avrebbe detto: un solo m'ha inteso, e ancor quello a metà. (*Willm.*) Tal regola fu importante ne' tempi del Cartesio, giacchè la scolastica di molti era caduta nel buio, contentandosi di tirare a filo i sillogismi. Certo, bisogna che la filosofia *determini bene i modi dell'evidenza*, o il *contenuto di essa* (dirò con gli Alemanni); ma la regola generale di seguir l'evidenza è certa da sè, perch'è certo il conoscimento; e chiunque ne parla o ne disputa, già lo pone. La qual regola portò lucidità di concetti e di stile negli scrittori francesi del buon secolo. Nè la regola è nuova; il Cartesio la potè sentire nelle scuole, la pose già sant'Agostino, san Tommaso ripete ogni momento *ad cujus evidentiam;* ma stette la novità in rilevare il pregio fondamentale di tal regola e farne dipendere la riforma delle scienze.

La seconda regola si è: « Dividere ciascuna difficoltà da esaminare in tante difficoltà particolari, quanto più si possa e giovi a meglio strigarle. » Tal regola invero non è nuova punto, usata fu ed abusata dagli scolastici.

Terza regola: « Condurre i pensieri con ordine, principiando dalle cose più semplici e chiare per salire alle più composte; supponendo un ordine anco tra quelle che non si succedono naturalmente. » Il Cousin non approva tal regola (*Journ. des Sav.* 1861-62) e, dicendo

che la geometria può bensì cominciare dall'idee più semplici, come gli assiomi, ma non le scienze de' fatti, come la psicologia, imputa il Cartesio d'aver confuso i due metodi, l'uno di deduzione pura, l'altro d'osservazione. Nè io negherò, che il Cartesio geometra non abbia talora mescolato le ragioni de' metodi; ciò è verissimo; ma ciò non toglie la verità della regola, che bensì poteva significarsi più esatta. Il Cartesio vuole l'ordinamento dal più semplice al più composto, ma dopo l'analisi; vuole che l'analisi meni al più semplice per poi ordinare la scienza. Il suo intendimento è chiaro; dacchè l'analisi vien prescritta da lui anc' alle matematiche stesse. E'dice; « L'analisi mostra la vera via per cui una cosa è stata metodicamente inventata, e fa vedere come gli effetti dipendano dalle cagioni; dimodochè se il lettore la vuol seguire..... non la renderà men sua che s'egli stesso l'avesse dimostrata. » (*Réponses aux deux object.*) Lo sbaglio del Cartesio fu di rimanersi spesso alle sole idee, come in geometria, il che non si può, trattando di cose reali; ma la regola (ripeto) è buona: distinguere per trovare l'idea, il principio, il fatto più semplice, e poi ricomporre. I nemici dell'analisi ci spiegheranno poi, come si possa comporre senza distinguere; i nemici della sintesi ci diranno, che valga lo sparpagliamento dell'analisi senza vedere l'attinenze. Qui, come sempre, l'errore dimezza il tutto, la verità lo comprende ; e non per ecclettismo, ma *secondo natura*.

La quarta regola è antica e non ha contrasti: « Far sempre un'enumerazione sì intera e una rassegna sì generale, che io sia sicuro di non omettere nulla. » L'importanza di tal precetto sta in ciò, ch'esso chiarisce il terzo. Chi pone un'idea, o un fatto in cima delle scienze, dee prima con la mente guardare nella totalità del proprio soggetto, per non tralasciare alcun che d'essenziale; la scienza non crea niente, ma spiega e scopre; distingue con diligenza la comprensione naturale, per poi rifarne la comprensione scientifica; si

guarda il tutto della coscienza, poi si distingue e si riconnette, com' un geometra riflette all'idea del triangolo, a tutto il triangolo, non ad un angolo solo, e trae le proprietà del triangolo col ripensarne la natura. E in ciò sta il merito principale del Cartesio: egli, come sant'Agostino, benchè a fine diverso, narra i fatti del suo sè, li narra com'una storia per poi farne la scienza. Chi non sa la storia della coscienza, non può comporre la psicologia e tutta la filosofia, come non si può la fisica senza storia naturale. (*V. Dis. de la Meth. e anche le Med.*)

Or si domanda, o signori, il dubbio è parte integrale di sì bel metodo? No, certamente no; nè pel Cartesio, nè per chi vien dopo. Non pel Cartesio, che comincia dall'evidenza e presuppone le verità di fede (*De la Meth.*); non per chi vien dopo, se la filosofia è almeno cominciata da lui, e se non bisogna ricominciarla sempre, chè allora torna più smettere. Parte integrale bensì è l'esame; ma l'esame della riflessione sul conoscimento naturale a chiarire le ragioni pel segno dell'evidenza e pe' contrassegni dell'affetto e della ragionevole autorità. Questa è natura, il resto è arbitrio e miseria; è un disfar l'uomo per farlo filosofo.

Movendo con tali regole, il Cartesio scoprì (e l'aveva già detto sant'Agostino ne' libri contro gli Accademici) la innegabilità del pensiero e d'un che pensante: « Subito dopo considerai, egli dice, che mentre io voleva pensare tutto esser falso, bisognava necessariamente che io, il quale pensava così, fossi qualcosa, e notando che questa verità: *Io penso, dunque sono,* era sì ferma e sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non eran capaci di scoterla, giudicai di poterlá ricevere senz'esitazione pel primo principio, cercato da me, della filosofia. » (*De la Meth. P.* 4.) E da tal principio egli si muove per l'ordinamento di tutte le scienze. Si rimprovera il Cartesio da taluni perch'egli cominciò da un argomento (*cogito, ergo sum*), che suppone un principio generale; ma poichè fu risposto da lui al

P. Mersenne (*Rep. aux deux object.*); solo la forma essere argomentativa, ma voler significare la percezione interna, un fatto certo, una semplice veduta dello spirito: *une simple inspection de l'esprit*, la obiezione doveva terminare. Quel fondamento è la certezza della coscienza, supposta nel dubbio medesimo, e nulla più. Dire col Kant che la coscienza è un fenomeno, egli è un dir nulla; giacchè o il fenomeno si ammette com'un modo ch'esiste nel mio me, e la coscienza del me sostanziale è data; o si pone com'un che da sè stesso, come una realtà in sè (chè un nulla non è, nè ciò si nega), ed ecco altresì la sussistenza del soggetto pensante.

Pure, il dubbio mescolato all'esame del Cartesio, lo trasse ad errori, com'oggi riconoscono tutti. Non potè dubitare del proprio pensiero ma vi si chiuse, come un verme nel suo bozzolo e che vi muore se gli manchi vigore da uscirne fuori. Si muova dalla coscienza del pensiero; va bene, e io non so come farebbesi altrimenti, perchè, studiare il pensiero e la sua relazione con gli oggetti non movendo dalla coscienza che n'ho, è come studiare la luce fuor dello spazio; ma si prenda la coscienza talquale, il pensiero talquale, in sè e con le sue relazioni: allora, se non posso negare il pensiero, nè posso pur negare tutto ciò ch'è *naturalmente* nel pensiero; ora nel pensiero ci ha relazioni evidenti con le cose che non sono il pensiero, nè relazione conosciuta può stare, senza conoscere quello, tra cui è relazione. Questa mia coscienza, o, meglio, la nostra coscienza, o signori, è un teatro, uno spettacolo immenso; noi non lo facemmo nè lo possiamo annientare, ne siamo gli spettatori noi, e negare quel che vediamo è dapprima una finzione dolorosa, che poi è miseramente creduta da chi n'è l'autore, come l'uomo che ha l'abito alle menzogne, poi non se n'avvede. Or bene, l'evidenza della *percezione interna non è maggiore dell'esterna;* noi percepiamo *noi stessi ma nel mondo;* le prime parole del fanciullo son di cose che non sono lui; e il *no*, sì frequente in esso è la coscienza della personale

sua volontà in contrapposto d'un' altra. Il Cartesio si rinchiude nel suo pensiero, nella solitudine del suo sè, ma in quel vuoto, ma in quel buio, in quel freddo non ci può stare; s'affretta di scapparne, e va dallo scetticismo al dommatismo, cioè ad un sistema senza fondamenti d'evidenza; ci va come il Kant, come i panteisti d'Alemagna, come i mistici d'Italia; trova in sè l'idea di Dio, e con l'idea di Dio prova l'esistenza de' corpi e immagina il sistema del mondo co' vortici di Lucrezio, fin a dire ch'e' sa spiegare *a priori* tutto, e cieli e astri e acqua e aria e fuoco e minerali. (*De la Meth. P.* 5 e 6.) Egli non poteva perciò stimare Galileo, che confessava di saper *pochissimo;* ma il sistema fisico del Cartesio è svanito, il Galilei non si smuove. Quel metodo guidò tuttavia il Cartesio a grandi scoperte in matematica, perchè ivi si tratta di sole idee; e, primo, egli applicò l'algebra alla geometria. (*De la Meth. P.* 2.)

Ma noi vedremo in quest'altra Lezione, dove parleremo del Bossuet, del Pascal, del Fénelon e d'altri, come la riflessione sull'uomo interiore, questo metodo che nell'età moderna ebbe pur tanto e quasi tutto l'impulso del Cartesio, rigenerasse la filosofia ritirandola daccapo verso i Padri e i Dottori e verso l'origini antiche; talchè le tradizioni fecondò con l'esame, l'autorità con l'evidenza, il passato col nuovo, la reverenza de' maggiori con la libera personalità che non si dee vendere mai; questo metodo, che, avvezzando all'intime realtà della coscienza, mette l'eloquenza vera, non più contenta di vane declamazioni, per le vie del cuore; e toglie altresì la poesia dall' aeree possibilità che sono impossibilità e che non muovono affetti perchè l'uomo non vi ritrova sè stesso; metodo, che insegnando i fatti interiori, onde nascono segretamente e per grado gli esteriori, avvezza lo storico a notare que' particolari, senza cui la realtà svanisce, come dice il Cartesio (*De la Meth. P.* 1), e restano le generalità che non insegnano nulla.

LEZIONE DECIMOTTAVA.

BOSSUET, FÉNELON, ARNAULD, NICOLE, PASCAL.

Sommario. — La filosofia del Cartesio ha due parti contrarie; il dubbio, e produce le sètte negative di quest'epoca; l'esame dell'uomo interiore col criterio dell'evidenza, e produce un risorgimento della filosofia. — Valentuomini di Francia. — Moto di que' tempi contrario al precedente. — Altre cagioni della filosofia e delle sètte. — Bossuet; nella vita di lui si ha un amore vivo alla universale unità, un'operosità grande, un cercare gli accomodamenti. — Queste qualità si ritrovano in lui anche come filosofo. — Egli rigetta il dubbio cartesiano. — Si esamina il trattato della *Conoscenza di Dio e di noi stessi*. — La sapienza sta in conoscere noi stessi per conoscere Dio. — I sensi, *senso comune* in significato scolastico e nell'altro più ricevuto. — Atti intellettivi, e come si distinguano da' sensitivi. — L'errore non istà ne' sensi, ma nel giudizio. — Perchè si confondano da noi alcune operazioni dell'intelletto con operazioni del senso. — Come la ragione si distingue dalla fantasia. — Differenze tra gli uomini di molta immaginazione, e gli uomini di criterio. — Differenza tra la ragione e i piaceri e i dolori. — Però vi ha due appetiti. — Le operazioni si riducono alle facoltà, e le facoltà all'anima. — Tre moti nel corpo. — Forza vitale. — Estensione e moti. — Unione dell'anima col corpo. — L'anima dipende dal corpo per accidente, non per essenza. — Tanto v'ha d'arte nella natura, che l'arte sta nell'imitarla. — Indi s'arguisce Dio creatore. — Poi, dal conoscere verità eterne. — E le verità son ordinate; forman dunque una sola verità in un'unica mente. — Inoltre, l'imperfetto fa supporre il perfetto. — L'uomo riceve da Dio l'impressione della verità. — Il Fénelon; sue differenze dal Bossuet. — Suo libro *Dimostrazione dell'esistenza di Dio*. — Ha due parti, una più speculativa, e l'altra popolare. — Dimostrazione di Dio per le meraviglie create. — Dimostrazione dall'idea di Dio, la quale non può avere altra causa che Dio. — Altra dimostrazione, dal pensiero finito a una mente infinita. — Dimostrazione dall'idea di Dio, la quale implica il concetto della realtà necessaria. — Osservazioni su queste prove. — Come l'Arnauld si opponesse al misticismo del Malebranche. — *Trattato delle vere e false idee* — L'Arnauld non ammette il dubbio del Cartesio. — Condanna chi vuole spiegare la *possibilità* del pensiero. — Il pensiero come pensiero è la causa *formale* del percepire gli oggetti. — Si può solo disputare sulla causa efficiente. — Egli rigetta l'idee com'*enti rappresentativi* fra l'intelletto e le cose; pone soltanto l'idee rappresentative come modi del pensiero. — S'esamina ciò. — Mostra l'Arnauld che, ammettendo l'intùito di Dio, la dimostrazione di Dio è circolo vizioso. — Nè si cade nel soggettivismo, poste l'idee come concetti; perchè l'animo è un'entità capace di concepire l'entità, e perchè v'ha *relazioni* tra esso e le cose. — Il concetto *correlativo* che s'ha di Dio esclude l'apprensione immediata. — Ma noi v'abbiamo relazione, benchè arcana, e n'è testimonio la coscienza. — Nicole. — Il Pascal non è scettico. — Tre punti più principali delle sue dottrine: 1° l'uomo sopravanza l'universo, dacchè ha il pensiero; 2° ha tuttavia bisogno d'*aiuto*: 3° l'uomo è un interiore combattimento.

Com'accennai nell'altra Lezione, il metodo del Cartesio ebbe due parti, non congiunte tra loro di neces-

sità, anzi contrarie; l'una, il dubbio universale, l'altra l'esame dell'uomo interiore col criterio della evidenza; contrarie, perchè ammettendo l'evidenza fin da principio dell'esame, e proponendosela per criterio, ciò valse un escludere l'universalità del dubbio. Or se l'una, o il dubbio, causò lo scetticismo e le opinioni negative che tuttora infermano la scienza e la civiltà; l'altra, o l'esame dell'uomo interiore, e l'assenso al criterio naturale, riconosciuto, riflettuto dalla filosofia, dovea produrre com'a tempo di Socrate, com'a tempo de' Padri e della buona scolastica, un rinnovamento di scienza, di lettere e d'arti. E si vide in Francia, che celebra (e a buon dritto) i suoi scrittori del secolo decimosettimo, prosatori e poeti che tutti sentirono l'efficacia del Cartesio. Il Bossuet, il Fénelon, l'Arnauld, il Pascal, il Nicole, il De La Bruyère, si celebrano a ragione dai Francesi qual gloria bellissima loro e comune della Cristianità.

In que' tempi era un moto contrario a' tempi precedenti, com'il pendolo che fa l'arco e tende al centro: restarono gl'influssi del secolo addietro, le sue corruzioni e le sue pompe, ma sorsero tendenze ad eccessi opposti; da un lato certi casisti, che la Chiesa proibì, compiacciono a tutte le passioni, dall'altro i Giansenisti atterriscono la natura col rigore; da un lato è la spensieratezza beffarda del Molière e di chi legge il Montaigne, dall'altro è il quietismo che annichila l'uomo nelle mistiche unioni con Dio: il Padre Rancé, fondatore della Trappa, e che dopo i traviamenti fa un sodalizio d'estreme penitenze, significa una condizione, un bisogno, un pericolo, un bell'esempio di quell'età.

L'opposizione del secolo di Luigi XIV al secolo di Luigi XIII si palesa con fatti singolari. È nota la severità di Pietro Nicole così ne' proprj, come nel castigare gli scritti altrui, elettone censore dagli amici. Or bene, suo padre Giovanni Nicole, fiorito a' tempi del Rabelais e del Montaigne, lasciò libri scorretti. Considerate, o signori, tale contrasto di tempi; le tradizioni clas-

siche dell' antichità rinate nel Cinquecento, gli avanzi della scolastica, le tradizioni cattoliche, il dubbio del Cartesio e il rifiuto d' ogni scienza precedente, vi spiegano da un lato il perchè di quelle sètte, sorgenti fin d' allora, cresciute di poi, che escludono la ragione o la fede, i classici antichi o le lettere nuove, Socrate o sant' Agostino; e dall' altro lato il perchè di que' valentuomini, che, talora oscillando più o meno, più o meno accostantisi all' estremità, pure rimangono nel mezzo quant' all' essenziale, e uniscono in sè la verità e la bellezza dell' evo antico e della civiltà nuova. Ecco gli uomini sopra citati; e mi farò dal Bossuet.

Giacomo Benigno Bossuet nacque a Dijon il 1627; figliuolo di Benigno Bossuet, avvocato e consigliere agli Stati di Borgogna; gente di toga, da cui la Francia ebbe tant' uomini esimj. Che Giacomo Benigno divenisse prete e vescovo e teologo e apologista e oratore e filosofo grande, tutto ciò è noto. Ma si dimanda: le qualità dell' uomo e della vita come mai ci dettero lo scrittore? Negli scritti del Bossuet si sente da ognuno la grandezza e non di rado la sublimità. Onde ciò? T' accorgi che proviene da un largo concetto d' unità e d' universalità, accompagnato da viva immaginazione. Perch' egli, cattolico e prete, inclinasse a questa universale unità s' indovina dal conflitto, allora sì veemente, tra la Chiesa e i separati da essa; indi la sua *Storia universale*, che riduce i fatti particolari a un disegno divino; la storia delle *Variazioni*, per distinguere le opinioni religiose da ciò ch' è permanente; il sermone sull' *Unità della Chiesa*; e in generale lo studio della tradizione, così ne' Padri come ne' Dottori. Inoltre, all' andamento e alla natura de' suoi pensieri e dell' immagini e delle parole, si sente un' operosità, una speditezza, un che di sprezzatura, un vigore di chi mira lungi ad un segno, e tra gli ostacoli va difilato; qualità dell' ingegno e dell' animo suo che l' intelletto e l' immaginazione avea pronte e fervide, ond' il più orava improvviso, nè si dava mai riposo negli studj, nelle conferenze, nei concilj, nel

predicare, negli ufficj di vescovo e di maestro; e in ciò pure somiglia i Padri. E l'attività del concepire e del fare, con quell'intendimento d'unità universale, produceva un'altra qualità; un amore d'accomodamento e d'accordo tra le varietà delle opinioni e delle passioni, ma quanto il sostanziale lo comportasse. Se talora egli cedesse troppo e talora poco, non può esaminarsi qui, e l'uomo è uomo; ma il fatto e l'intenzione e l'effetto, in generale, fu la concordia. Cedè a Luigi XIV nell'assemblea de' vescovi, ma predicò e tenne l'unità; lodò le imprese di lui, ma ne censurò gli amori; consigliò e praticò mitezza e temperamenti co' Calvinisti, ma oppose loro la Dottrina della Chiesa; a'Giansenisti non compiacque, ma non cessò d'amare l'Arnauld e il Nicole. A'quietisti solo fu duro, e forse al Fénelon; ma la cosa si spiega, perchè il quietismo che annientava ogni attività, ripugnava troppo a lui operosissimo, a lui che vedeva il bene religioso e civile nella vigoría del pensare, dell'amare e del fare. (*Vie etc. T. XXII dell'ed. di Liege* 1768 *e Dict. philosophique.*)

Quest'amore all'universale unità, l'operosità grande, il cercare accomodamenti, si ha pure nel Bossuet come filosofo. *La logica*, divisa in tre parti, conforme le tre operazioni dell'intendimento, concepire, giudicare e ragionare, poi il *Trattato della conoscenza di Dio e di sè stesso;* è quello ch'ei principalmente scrisse di filosofia. Nell'un libro e nell'altro si scorge l'idea di esporre ciò che v'ha di più chiaro, fondamentale, comprensivo ed accertato nella scienza nostra, unendo in un tutto la *evidenza* con la *tradizione;* egli manifesta così la prima sua qualità sì cospicua, ch'è l'amore all'unità e all'universalità. Scolare del Cartesio, il Bossuet esamina come lui, ma non come lui dispregia il passato. Disputa con l'Huet in difesa del Cartesio (come l'Huet narra ne' Commentarj), ma si vale dell'autorità in contrassegno del vero, e nel suo *Trattato* manoscritto si legge un ricordo d'una aggiunta da farsi, con queste parole: « Qui manca in parte la dimostrazione di ciò ch'è assolutamente ed è im-

menso ec.: vedi sant'Agostino, Boezio, san Tommaso. » (*Opere*, *ed. pred.*) Si vale ancora del senso comune; ad esempio, per confermare l'immortalità dello spirito. La seconda qualità sua, o l'operosità dell'animo, si scorge nel dar egli sì gran parte al nostro volere sulla riflessione, quindi sul conoscere o disconoscere il vero; però avvalora le teoriche più astratte con l'energia dell'affetto. L'accomodamento, ch'è la terza qualità sua, si scorge nel temperare qualche opinione del Cartesio, come il dubbio e l'idealismo, ma senza parere o con termini molto discreti. Il dubbio lo combatte per altro, anche ne' Sermoni; e in quello *di Tutti i Santi*, riprende gl'infatuati del Montaigne (che preferivano i bruti all'uomo); e riprende anco le negazioni cartesiane dicendo: « Ah! io ho trovato un rimedio..... *sospendere il giudizio.....* Misero e tristo rifugio dell'errore; abbandonarsi all'incertezza e disperare della verità. » Egli unisce poi le alte contemplazioni del filosofare antico all'esame interiore, le argomentazioni all'analisi, lo studio de' classici alla Bibbia ed alle lettere cristiane; e questo che lo fa pensatore, lo fa eziandio eloquentissimo; tal è il segreto de'grandi oratori di Francia.

Tal cosa si vede nel suo *Trattato*, che per la storia nostra è il più importante de'suoi libri: e dove a imitazione di Socrate, di Tullio, di sant'Agostino, di san Tommaso, di Galileo e del Cartesio, le materie più ardue sono, come segreto lavoro di pensamenti precisi, fatte pianissime. Ecco i suoi concetti più principali: La sapienza sta nel conoscere Dio e nel conoscere sè stesso; la conoscenza *di noi stessi* ci deve alzare a quella *di Dio*. Voi, o signori, udite lo scolare di sant'Agostino e del Cartesio. Egli descrive l'operazioni de' sensi; distingue i sensibili proprj, gli accidentali ed i comuni, second'Aristotile e la Scuola: stabilisce, pur con essi, la natura del senso comune in quel più antico significato di facoltà che unisce le sensazioni, e poi espressamente lo distingue dal senso comune in quell'altro significato del *comune* possesso di certe verità, e parla dell'imma-

ginazione, che riproduce l'apparenza de' sensi. Vien poi agli atti intellettivi che superano i sensi e che han per oggetto qualche ragione nota: *quelque raison qui nous est connue;* cioè l'apprensione o la percezione di qualche vero o che tale sia reputato. Gli atti intellettivi si distinguono in due classi, dell'intendimento e della volontà. Per l'intendimento si conosce *ciò ch'è la cosa;* i sensi dann'occasione al conoscimento della verità, ma non la conosciamo per essi. Talchè spesso io giudico diversamente dall'apparenza de'sensi, allorchè (per esempio) due lunghe file d'alberi par s'abbassino, s'affittiscano e s'incontrino; dunque, la ragione mi mostra *l'uso naturale de' sensi* e le lor buone o cattive disposizioni. I sensi, poi, dánno le sensazioni, ma non dicono la qualità delle cose e la cagione delle sensazioni stesse; me lo dice l'intelletto. Così è dell'immaginazione; l'intelletto giudica quel ch'essa vi metta e di più e di nuovo nel risvegliare le sensazioni. La natura delle cose è oggetto dell'intelligenza; così per la vista noi siam tócchi da ciò ch'è esteso e da ciò ch'è in moto; ma ciò ch'è l'essere esteso e ciò ch'è l'essere in moto l'intelligenza sola conosce. Però, come la sola intelligenza conosce il vero, così ella sola può errare. L'effetto, dunque, dell'intelletto si è, conoscere quel ch'è vero e quel ch'è falso, e discernerli tra loro. Ed ecco il Bossuet che, tornando alle tradizioni della Scuola e di sant'Agostino, s'allontana qui da'dubbj cartesiani, e sdebita i sensi dall'esser fonti d'ogni errore, come voleva il Cartesio e come i seguaci della parte negativa di sue opinioni esagerarono sempre più.

Vi ha bensì atti dell'intendimento sì vicini al sentire, che li *confondiamo* con esso; par di vedere l'ordine e la bellezza, ma poichè l'una e l'altro non si apprendono *senza relazioni* e *senza rapido confronto di cose*, ambedue son dunque oggetto della mente e non de'sensi; nè la bellezza si confonda col piacere che n'è l'effetto. Immaginare un triangolo varia dall'intenderlo; la fantasia mi finge un triangolo determinato, ma che cosa

sia un triangolo in generale e le sue proprietà, non me lo dice. Poi, immagina cose corporali e sensibili; ma evvi cose che s'intendono, senz' averne fantasmi, come Dio, l'anima, l'idee di bontà, di verità, di giustizia, di santità. Un'immagine, ben è vero, séguita sempre l'idea, ma noi le distinguiamo. Gli stessi capricci della fantasia suppongono l'intelligenza che unisce sensibili diversi e poi ne scopre la vanità. La fantasia giova o nuoce, secondo l'uso; giova, se rende attento lo spirito; nuoce, se diamo a lei la decisione. Però v' ha uomini d'immaginazione, e v' ha uomini di criterio; gli uni più vivi a rappresentarsi le cose, gli altri a discernere il vero dal falso; gli uni prevalgono in descrizioni, in figure ec., gli altri nel giudicare e parlare con esattezza; gli uni passionati e súbiti, gli altri con regola e misura; gli uni con molti espedienti, gli altri li scelgono meglio e vi durano più.

Il piacere e il dolore vengono in noi dal sentimento; quindi le passioni che nascono da essi, non sono per sè ragionevoli; ma la volontà ch' elegge, segue la conoscenza. Però da' filosofi si distingue due appetiti, l'uno che vien tirato dal piacere sensibile, l'altro superiore o volontà. La ragione per sè non fa nascere passioni, cioè la retta ragione; v'ha per altro una ragione preoccupata da' sensi, e allora l'uomo attizza la passione con falsi ragionamenti: così la ragione che va dietro a'sensi, non è ragione vera ma corrotta. Tutte le operazioni si riducono a facoltà; e tutte le facoltà son l'anima stessa che riceve nomi diversi per diverse operazioni. E qui pure voi vedete, o signori, che il Bossuet corregge i Cartesiani eccessivi; non dice già con loro il Bossuet, l' anima è il pensiero (poi disse il Condillac, l'anima è le sensazioni); dice bensì, le operazioni vengono dalle facoltà e le facoltà si radicano nell' unità dello spirito.

Studiata l'anima, esaminiamo il corpo; ma tal esame si restringe a ciò, che aiuti la conoscenza dell'uomo interiore. Il corpo ha tre moti; il comune a tutt'i cor-

pi; il comune a chi vive, nutrimento e crescimento; e il comune agli animali, moto naturale, vitale, animale; *questi due resistono al primo*, come il camminare alla gravità; e il primo si fa senz'organi, con organi gli altri due. E qui il Bossuet accenna le varie parti del corpo e i loro ufficj. Notate, di grazia, come ritorni di nuovo il Bossuet alle teoriche di sant'Agostino e dei Dottori, chiamando vita ciò che ha in sè un primo principio di moto, o tal principio chiamisi poi sempre anima, o solo negli animali; pe' Cartesiani negativi, al contrario, fuor dell'anima le cose tutte, anche gli animali, sono *estensione* soltanto e macchine di Dio.

Qual differenza tra l'anima e il corpo? Tutte le proprietà dell'anima si sono capite appieno, *senza nominare i corpi*, fuorchè com'oggetto percepito e come organo di cui ella si serve; le proprietà de' corpi son l'estensione ed i varj lor moti: ecco quant' *occorre* per la notizia dell'anime e de' corpi, e del loro divario. Or qui osserviamo che il Bossuet aggiunge all'estensione i moti; poi, che di due classi loro ha riconosciuto la causa nel principio di vita; e poi, ch'e' non già nega l'altre qualità de' corpi, dice bensì che le notate *bastano* per differenziare l'anima dal corpo. Si sperimenta che anima e corpo sono uniti. Al corpo, ch'è organicamente uno, quasi liuto, quasi organo che rende armonia, l'anima si può unire; nè ad una parte di lui, bensì al *tutto*. Di tal unione, per altro, è *forse impenetrabile il segreto*. Così pure diceva sant'Agostino; ma i Cartesiani negativi, vista l'arcanità dell'unione, la negarono. Indi (segue il Bossuet) due specie di moti; dal corpo all'anima, dall'anima al corpo; riconosce pertanto il Bossuet una comunicazione d'impulsi e d'efficienze immediata.

In tutte le sensazioni è un moto coordinato che comincia dall'obietto e termina nel cervello; indi l'anima si rivolge all'obietto. E qui espone il Bossuet, come il senso aiuti l'intelletto a conoscere i bisogni del corpo e la natura delle cose; ma la sensazione (com'anche

notò san Tommaso) non conosce sè stessa, perchè non riflette sopra di sè; la conosciamo per l'intelletto.

Quant'a' moti del corpo cagionati dall'anima, ella li signoreggia; e l'intendimento, che se ne vale, non già ne dipende per essenza, bensì per accidente. L'immaginazione e la sensazione son come un séguito dello scotimento de' nervi e del cervello; non così l'intendere, che ha tutt'altre qualità, benchè si valga de' nervi per considerare le cose, e del cervello per destare le immagini necessarie al ragionamento. La volontà non è meno indipendente da tali moti, anzi li dirige; e così per mezzo dell'attenzione, e per modo indiretto domina le passioni nell'*effetto* loro, ne'*principj* e nel *mezzo*. L'attenzione vera considera le cose da ogni lato; l'attenzione imperfetta, che considera le cose da un *lato solo*, genera l'*errore* ed il *vizio*.

Dalla scienza dell'uomo sorgesi a Dio. Tanto v'ha d'*arte nella natura*, che l'*arte consiste nell'imitarla!* L'anima razionale è una sostanza intelligente, nata per vivere in un corpo ed essergli *strettamente* unita. Tutto è disposto in noi a ciò; e il Bossuet esamina egregiamente queste disposizioni tanto nel corpo e nel sentire, quanto nell'intendere. Indi s'arguisce Dio creatore.

Più; il nostro intelletto conosce verità eterne, come i principj supremi della ragione; però elle sussistono in una mente eterna; e in lei, d'*un modo non comprensibile* (*d'une certaine manière qui m'est incompréhensible*), io le vedo. Notate differenza, o signori, dall'intúito del Malebranche, che vuole appunto comprendere quell'arcana relazione, dicendola un vedere scopertamente Dio e formando di ciò un sistema; che il Bossuet disapprova, consentendo all'Arnauld che l'oppugnava. Così *m'accorgo* (segue il Bossuet) che c'è qualcosa d'eterno; poi se ab eterno vi fosse nulla, nulla esisterebbe mai, e l'eterno è Dio. L'eterne verità son qualcosa di divino; o, piuttosto, son Dio medesimo: *quelque chose de divin, ou plutôt sont* Dieu *même*. Le verità son coordinate fra loro; e l'uomo se n'accorge; formano dunque

un'unica verità, che non essendo perfettamente compresa dall'uomo, dev'essere da una mente infinita. E come l'imperfetto suppone il perfetto e il meno suppone il più, così la mente finita suppone l'infinita.

Conosciuto Dio, l'uomo si conosce meglio; fatto a immagine di lui, atto a ricevere da Dio la impressione della verità: *impression de la vérité*. (*Vedi anche la Logica, L. I, ch.* 38.) Questa impressione non può venire se non da Dio; ma non già un'impressione corporea come suggello in cera, bensì una relazione, un voltarsi della mente, ch'è immagine di Dio, al suo originale. Son le parole di sant' Agostino e di san Tommaso; com'altrove chiarii.

Finisce il Bossuet col porre la differenza tra le bestie e l'uomo; tra l'istinto che opera in modi convenienti e la ragione che conosce la convenienza; tra l'anima che sente soltanto e l'anima che sente e intende, e che avendo relazione con la verità eterna dev'essere immortale. Avvertite, o signori; quel trattato servì al Delfino per libro elementare di filosofia; libro facile, perchè di profondità limpida, e porge imitabile esempio del come fare que' libri per la gioventù; che in troppe dispute si sgomenta della verità, ed in troppe speculazioni perde la vista.

Del Fénelon, nato il 1651, morto il 1715, non tratterei forse in uno Specchio generale di storia, poichè il suo libro *Dimostrazione dell'esistenza di Dio* ci restò non perfetto, mentr'è il più importante tra' libri suoi per lo storico della filosofia; se non mi premesse d'indicarvi qui la natura di certe dimostrazioni che, promosse dal Cartesio, vennero in grido, e che il Fénelon accettava e parte correggeva; le accettava, ma senza lasciarne altre che ormai si contenevano nella tradizione perenne della filosofia e che il sistema cartesiano abbandonò per causa dell'*idealismo* e del *dualismo*, già esaminati da me altrove. Premetto, che dal Bossuet al Fénelon corre un'enorme diversità, come fra Dante e il Petrarca; il primo è impetuosità operosa, il secondo è

un che di tenerezza molle, fina, passiva; a quello vengono da sè le maschie bellezze del pensiero e dello stile, nè sembra ch'ei le cerchi; questo va cercando l'eleganze, passeggia tra' fiori e se n' adorna per propria vaghezza e per piacere altrui. Il *Discorso sulla Storia Universale* da una parte, il *Telemaco* dall'altra, son paragone che basta; quind'il Bossuet s'addice più agli uomini maturi e di forte sentire, il Fénelon più a'giovani, alle donne, a' cuori delicati. Nel secolo XVIII, correndo la sentimentalità del Saint-Pierre e del Rousseau, il Bossuet, come l'Alighieri, garbava poco e sembrò negletto; il Fénelon poi si leggeva e rileggeva. Il Bossuet perciò aborriva l'esagerate misticità del quietismo; il Fénelon per contrario vi tendeva, e, credendo a'sogni d'un' estatica, scriveva *Le Massime de' Santi* condannate a Roma, obbediente l'arcivescovo pio. Talchè non è da stupire se, in certe frasi spicciolate, il Fénelon mostri un alcun che del mistico Malebranche, quantunque combattuto da lui teologicamente per impulso del Bossuet. (*Lett. sulla Met., e Confut. del sistema del Malebr. sulla natura e sulla grazia.*) Vuol giustizia bensì che da un libro imperfetto, postumo e di stile poetico, non si tragga conclusioni certe; nè stiasi a proposizioni divise, ma prendiamo il sostanziale.

L' opera del Fénelon va distinta in due parti; popolare la prima, più speculativa la seconda. In quella si dà dimostrazione dell'esistenza di Dio per le meraviglie dell' universo. Il Cartesio e il Malebranche non ammettono tal prova; perchè, com'altrove notai, la certezza de' corpi si trae, nel sistema loro, dall' idea di Dio e dalla veracità di lui; la qual cosa non approva dunque il Fénelon. E con ragione, perch' ella è contro all' evidenza, al senso comune, alla tradizione scientifica ed alla fede: all'*evidenza*, chè la percezione de' corpi è immediata, nè può negarsi, senz' anco negare il sentimento *corporeo*, di cui s' ha coscienza ch'e'termina in qualcosa d'esteso; contr'al *senso comune*, che dall'aspetto dell' universo levasi a Dio, quantunque con idee più o men

chiare, più o meno esatte; contro le *filosofiche tradizioni*, chè l'argomento fisico, dalla Scuola socratica fin a' Padri e a' Dottori, s'adoperò sempre; *contr' alla fede* (argomento che vale pel Cartesio e pel Malebranche credenti), giacchè il testo di Paolo, *le cose invisibili di Dio s'intendono per quelle che son fatte*, e i Salmi di David pongono tal dottrina.

Gli argomenti del Cartesio, poi, accettati dal Fénelon son tre: 1° Ho l'idea di Dio; quest'idea non mi può venire nè da me, nè da' corpi; dunque mi viene da Dio stesso, e quindi n'è dimostrazione. L'argomento mi par vero ed esatto. Che noi abbiamo l'idea di Dio non si può negare, nè ch'ell'abbia del positivo, come osserva il Fénelon; perchè se noi diciamo: Dio è l'infinito; tal idea nega la negazione del finito, e due negazioni valgono l'affermazione. Più, com'aggiunge il Fénelon stesso; noi sappiamo che *l'infinito non si può confondere punto nè col finito nè con l'indefinito*, perchè all'infinito non si può aggiungere nè levare nulla; e questa è un'*idea ben chiara*. Ora, qualunque idea, avendo relazione ad un oggetto ch'è o possibile o reale, si produce nell'animo per la relazione o possibile o reale con l'oggetto stesso; e quindi se l'oggetto dell'idea è infinito, l'idea si produce nell'anima per la relazione con esso. L'effetto manifesta in qualche modo la causa, perchè ne procede; ora, se nell'idea è intrinseca la relazione con l'ideato, questa relazione apparisce causa dell'idea; perciò, dalla relazione con l'infinito proviene l'idea dell'infinito; nè da relazione possibile, bensì da reale, giacchè l'infinito non può esser mera possibilità. L'idea me lo fa pensare in modo imperfetto e, parte, negativo: sì; ma sta fermo che in qualche modo me lo fa pensare, e il finito da sè non ha tanta virtù, perchè come finito, è la negazione dell'infinito. Ponete mente, o signori; l'argomento del Cartesio e del Fénelon muove dal principio di causalità; quindi considera l'idea com'un effetto, com'un concetto dell'anima mia, talchè la proposizione che Dio si conosce per via di cose create, non

s' impugna qui, anzi n'è confermata. Ponete mente ancora che tal dimostrazione non dipende punto da sapere qual sia l'origine prima dell'idee, giacchè non si disputa nè se l'idea di Dio preceda o accompagni altre idee o venga dopo, nè quali occasioni ell'abbia e se n'abbia, nè sul modo dell'attinenza, ma in genere poniamo l'assioma, l'idea procedere da relazione con l'ideato; assioma che ci dà poi la dimostrazione di Dio, come da effetto a causa. Quando il Malebranche, al *concetto creato*, sostituì la *visione immediata* dell'increato, la prova del Cartesio venne a mancare. Considerate, o signori, poi, che l' *impressione* spirituale, ricevuta nell'anima nostra da Dio e come la udimmo dal Bossuet, è lo stesso argomento.

2° La seconda prova è questa. Ho la coscienza d'essere imperfetto e finito; e ho l'idea del perfetto e dell'infinito; dunque io non sono la ragione del mio essere, giacchè se no, avendo assolutamente l'essere in me, sarei quel che perfetto e infinito di cui ho l'idea; e questi perciò è la mia cagione prima, non già tutto ciò ch'è imperfetto come me. Tal prova è bella e necessaria; e, quant' al sostanziale, è antica, ma differisce in questo; che non muove dal considerare la finità del mondo in genere, bensì la finità del mio me, *secondo la coscienza*, in opposizione dell'infinito che mi sta nel pensiero.

3° La terza prova è controversa. L'idea di cose finite, com'a dire l'idea d'un triangolo, me le rappresenta possibili, ma non sussistenti. Dall'idea d'un triangolo non posso arguire che un triangolo c'è; sibbene, avendone l'idea, posso effettuarlo, scriverlo con la penna nel foglio. Perchè mai ciò? Perchè il triangolo è cosa finita, non è di necessità; la esistenza non gli è essenziale. Non posso negargli già quel che gli appartiene per essenza, ad esempio ch'egli abbia tre angoli; ma posso negare o dubitare ch'egli sia primachè io percepisca o faccia un triangolo reale. Ma quanto all'idea di Dio, non è così; ell'è l'idea d'un ente che sussiste di necessità; se io lo penso come non sussistente di necessità,

non è più l'idea di Dio; e però, come non posso negare tre angoli al triangolo, perchè ciò è nell'essenza dell'idea, così per la stessa ragione, non posso negare a Dio la sussistenza. Vi accorgete, o signori, che tale argomento de' Cartesiani somiglia la dimostrazione di sant' Anselmo, esposta da me altrove; e come allora il monaco Gaunilone, così gli oppositori del Cartesio ed il Kant la confutarono dicendo, che dall' idea sola non si può mai passare alla realtà. Sia pure, dice il Kant, che quand' ho l' idea di Dio, si pensi un ente che sussiste di necessità; ma ciò significa un' idea e niente più. Se io lo penso altrimenti, contraddico all' idea e non alla realtà, chè l' idee da sè non me la mostrano mai: l' idea da sè non è altro che idea. Il Kant, parmi, ha ragione, se consideriamo l'idea da sè sola; torto, se consideriamo la relazione dell' idea, cioè la veracità del conoscimento. Per chi non è scettico, l' idea si riferisce alla realtà o possibile o attuale. L' idea d' un quadrato, se non lo percepisco, me lo appresenta possibile; se lo percepisco, me lo appresenta reale. La *logica possibilità* dell' idee ha relazione con la *possibilità reale* e con la *realtà*. Quel che non è nè può essere, non può nemmeno idearsi, nè intendersi punto; è una contraddizione, come il triangolo quadrato. Posto ciò, la forza dell' argomento è nella risposta di sant' Anselmo a Gaunilone. Se Dio non è, egli è *impossibile;* perchè o Dio è ab eterno, o, se non è ab eterno, e' non è Dio; se può cominciare ad esistere, è un che finito, non è più Dio. Quindi, o signori, se Dio non è, l' idea di Dio mi rappresenta un *impossibile*, e l' idea è una contraddizione, un assurdo, non è una *logica possibilità*. Or chi direbbe mai ciò, mentre l' idea di Dio non contiene in sè nessuna contraddizione? Posta, pertanto, la logica possibilità dell' idea; posto che la logica possibilità è sempre in relazione con ciò ch' è o che può essere, e posto che se Dio non è, nemmeno potrebb' essere, segue che Dio è. Ecco il perchè disse il Leibnitz, doversi prima mostrare la possibilità di Dio, affinchè l' argomento reggesse. Non

intese il Leibnitz già la possibilità reale, sproposito enorme (chè anzi la possibilità reale esclude la necessità); ma intese la possibilità logica, che, quant' a Dio, lo mostra necessario. E tale argomento vale ancora per la sussistenza eterna delle verità intellettuali; perchè dal concetto che se n'ha, si vede la possibilità logica dell' eternità loro: e però, s' elle non fossero eterne, il concetto loro sarebbe assurdo. Tutto ciò vale, senz' ammettere la visione immediata; con essa, invece, non v' ha più dimostrazione, ma intuizione.

L'avversario più potente della visione immediata, e che più s' oppose al misticismo del Malebranche, fu Antonio Arnauld nato a Parigi il 1612, morto il 1694. (*Œuvres*, *Paris* 1783.) Uomo di forte animo e di vita intemerata, passò i termini contro avversarj che li passavano anch' essi, e cadde nel Giansenismo per amore di più severa morale; morì, per altro, nell' unità della Chiesa. È noto che i solitari di Portoreale meritarono grandemente della teologia, della filosofia e delle lettere; e che dettero insigni allievi come il Racine. L' Arnauld fece per le scuole gli *Elementi di geometria*, molto stimati dal Leibnitz; la bella *Logica di Portoreale*, aumentata e compiuta dal Nicole; e il Lancelot raccolse, conversando con lui, la *Grammatica generale* o filosofica. Oltre ciò, di filosofia e' scrisse il *Trattato delle vere e false idee*, le quattro *Lettere al Malebranche*, la *Dissertatio bipartita*, e le *Regole di buon senso;* bellissimi libri, dove si combatte la teorica del Malebranche, e si dà la teorica vera dell'idee. Avvertite, o signori, che l'Arnauld, benchè contrario a' Gesuiti e contrariato da loro, e benchè (come i Portorealisti) si chiamasse discepolo di sant' Agostino, pure ne interpreta la dottrina sull' idee con la teorica di san Tommaso, e con quegli argomenti stessi, di cui mi son valso altrove. Avvertite di più che il Bossuet *approvò il Trattato delle vere e false idee*, come si ha da una sua lettera. (*T. IV*, *pag.* 171.) Finalmente s' avverta che l'Arnauld, volendo confutare la falsa teologia del Malebranche, poi condannata, credè

necessario di cominciare dalla falsa filosofia che lo condusse all'altra. (*T. XXXVIII.*)

Egli non ammette il dubbio totale del Cartesio, come si vede dalle *Obiezioni quarte;* che si leggono nel Cartesio e di cui egli fece gran stima. L'Arnauld mette il dubbio com'una finzione: *ignorare me fingerem.* Ma col Cartesio e con sant'Agostino muove dalla coscienza perchè di certezza immediata. Or la coscienza, scrive l'Arnauld, m'attesta che noi pensiamo. Sarebbe tant'assurdo a dimandare perchè l'uomo pensa, quant'a dimandare perchè l'estensione sia divisibile; è divisibile, perchè estensione; pensiamo, perchè uomini. (*Trattato delle vere e false idee, cap.* 2.) Così è, o signori: la *possibilità del pensiero* e l'intimo segreto dell'esser nostro, ecco quel che si vuole spiegare dal Malebranche e a' tempi nostri, e quindi l'ovolaio di tanti sistemi. Ma noi le cose le conosciamo per gli effetti, non in sè sole *a priori.*

Il pensiero, come pensiero (segue l'Arnauld), pensa un oggetto; e chi, consultando sè stesso, non vuol vedere come si possa percepire gli oggetti, non so davvero come farglielo capire. La causa *formale*, dunque, delle percezioni è questa, la natura del pensiero; nè si può dimandare una ragione più chiara. Solo può disputarsi ragionevolmente sulla *causa efficiente.* Vedete, o signori, com'egli stabilisca chiaro che il pensiero non potrebb'essere pensiero se non *concepisse* gli oggetti nè s'*attuasse* in idee, o (a dirlo con sant'Agostino e con san Tommaso) se intelletto e intelligibile non si convertissero. Vedete altresì come l'Arnauld, o signori, distingua bene la *natura* dell'idee o del pensiero, dalla *origine* loro; e certo non si può investigare questa, se prima non si verifichi quella, perchè avvi contraddizione in cercare l'origine di ciò che non si sa. (*Ch.* 2 *e ch.* 5.) Mostra poi l'Arnauld, come sia falso credere l'idea un qualch'ente *rappresentativo, êtres représentatifs des objects ;* posto fra le cose e la mente, opinione nata dall'analogia d'un'immagine in ispecchio, analogia che s'è presa per un argomento. L'idea è il concetto dell'anima; perchè,

esaminando l'idea, vi troviamo due relazioni; con noi che l'abbiamo ed ell'è nostra, e con la cosa rappresentata; le idee son modalità dello spirito essenzialmente rappresentative: *modalités essentiellement représentatives.* (*Ch.* 5.) L'idea si fa oggetto per via di riflessione. (*Ch.* 6.) La cosa ch'è oggettivamente (segue l'Arnauld) o rappresentativamente nell'idea è conoscinta come sussistente in sè, quando la percepiamo; per esempio, un quadrato reale. (*Ch.* 6.) Conclude l'Arnauld contro il Malebranche: dunque l'idea non è un oggetto ideale e divino fuor dello spirito nostro e presente allo spirito stesso; ella non è distinta dal nostro pensiero: *n'est point réellement distingué de nôtre pensée,* ma è il nostro pensiero stesso, in quanto contiene obiettivamente, o in modo pensabile, ciò ch'è formalmente, o in modo reale, nell'oggetto. (*Ch.* 6.) Or qui avvertite, di grazia, come l'Arnauld riconosce (e come non riconoscerla?) la rappresentazione ideale; confuta bensì l'idee *rappresentative che s'immaginano distinte dal pensiero* o dal concetto (come dall'occhio si distingue l'immagine in uno specchio) e che servano di mezzo al pensiero per conoscere gli oggetti, come un'immagine specchiata per conoscere la cosa. Queste idee sono appunto gli archetipi divini, e lo specchio sarebbe Dio; non sono già le specie intelligibili di san Tommaso, de'Padri e de' Greci, le quali appartengono al *pensiero.* Arguite perciò come s'appongano quelli che, o citano l'Arnauld contro le specie intelligibili per negar ogn'idea rappresentativa, o all'incontro lo citano per negare le specie intelligibili diverse dagli archetipi divini.

Notate, o signori, che anzi l' Arnauld scopre nel Malebranche una petizione di principio. Voi, dice l'Arnauld, ammettete la prova del Cartesio sull'esistenza di Dio. Ma su che si fonda tal prova? Sulla distinzione dell' idea di Dio, e ch'è un effetto nello spirito, da Dio stesso che n'è causa. Ora, se l'idea di Dio è Dio stesso, la dimostrazione si fa vizio logico; perchè voi dimostrate la cosa con la cosa stessa, dimostrasi Dio con Dio, si prova ciò che si vede.

Si obietterà forse contro l'Arnauld e stando al Kant, che se l'idea è modalità dello spirito, ci fa conoscere sè, nient'altro. Ma (rispondo), chi non è scettico, ammette che la coscienza porge a noi la percezione del nostro me pensante; e poichè questo non è un nulla, sì un' *entità*, però, dato *attinenze reali* tra noi e le cose, lo spirito può *concepire l' entità* loro; l'entità delle cose simili perchè simili, delle superiori perchè analoghe, delle inferiori perchè inferiori; l'anima (diceva il Cartesio) eminentemente contiene le perfezioni di queste, com'ella non estesa contiene pure nella virtù sua il corpo esteso ed opera su tutte le membra. Occorre bensì, dicevo, l'attinenze reali, sì per concepire, sì per affermare la realtà; se no, lo spirito sarebbe chiuso in sè medesimo. Inoltre, l'idea è un concetto in relazione con un oggetto, giacchè il concetto è la cosa concepita, ideata, pensata dallo spirito; e se l'idea s'immagina fuori di noi, non sappiamo più che cosa sia il concetto; cessa *il concetto d' ogni concetto*. Però, disse san Bonaventura, che l'anima è un libro scritto di dentro; e disse Aristotile, che l' intelletto, concependo le cose, diviene, a dir così, tutte le cose. Il concettualismo sta nell'ammettere i *nudi concetti* senza fondamento reale, non mica nel porre l'idea come *pensiero* di chi è *pensante*. L'infinito, bensì, non può essere rappresentato da concetti finiti; e se avessimo proprio una rappresentazione adeguata dell'infinito, la dovremmo credere fuori dell'intelletto nostro. Ma considerate, o signori; non si pensa il finito, come tale, senza l'infinito, nè si pensa l'infinito senza il finito. Questo significa che son concetti *correlativi*. Or bene, quand'una cosa è nota direttamente, si concepisce da sè, come l'idea d'uomo e della luce. Se dunque l'infinito s'intuisse, ne avremmo un concetto *direttamente positivo*, non già positivo per correlazione o di negazione doppia.

Dio lo pensiamo; nè si potrebbe senz' arcana relazione con Dio; relazione che ci rende capaci d'averne un concetto e ond'è spontaneo il ragionamento popo-

lare dagli effetti ad una causa prima. Il termine superiore dell' attinenza è misterioso benchè sia chiaro il concetto; come (è un esempio d'*analogia*) è chiarissima la sensazione della luce, ma che sia la luce se ne disputa tuttora; *publicum et secretum*, diceva sant' Agostino; incomprensibile, diceva il Bossuet. E che la relazione vi sia, è chiaro da' fatti della coscienza. Essa (ripeterò anc' oggi) non è solitaria; è in attinenza manifesta col mondo, è in attinenza segreta con un che sopra il mondo. Quanto più ci profondiamo nella coscienza, tanto più ci leviamo sopra di noi; quanto più ci restringiamo in essa, tanto più ci dilatiamo; quanto più ci chiudiamo ne' suoi penetrali, tanto più ci splende un che d'indefinito, per cui s'indovina l'infinito. Di fatto, gli uomini sparsi nel senso, non sann' altro che senso; agli uomini raccolti e virtuosi brilla un presagio e un desiderio dell' infinità. Se qualcosa non ci fosse nel nostro segreto, come mai spiegare, ch'a' fanciulli si fan sentire sì presto i terrori del soprannaturale nella notte? E il silenzio e la lunga solitudine empion l'anima tanto di misteriosa sublimità, che può divenire o santità o delirio. Ecco i fatti della coscienza, nè più là noi sappiamo; e, sapendolo, mancherebbe la terribilità del sublime.

Segue poi l'Arnauld a mostrare che san Tommaso ha pure in ciò la vera dottrina, e che segue al solito. *à son ordinair*, sant'Agostino; nè san Tommaso stesso ha traccia d'idee com'*enti rappresentativi*. (*Ch. XIII.* e vedi gli altri libri già citati, e specialmente *Diss. bipart. a.* 5 e 8; *la prima lett. al Malebranche; Les Règles du bon sens, a.* 1.)

Il metodo d'osservazione interna, rinnovato e perfezionato da' Cartesiani, recava il Nicole a scrivere la morale pratica di cui è principalmente famoso il capitolo *Su' modi del conservare la pace con gli altri*; recava il De La Bruyère a comporre i suoi *caratteri*, dov'egli emulò e forse superò Teofrasto: filosofi morali, perchè la moralità con le sue leggi e co'suoi fatti attira

più potentemente chi si raccoglie nella coscienza. E noi vedremo nelle due seguenti Lezioni, come per quel metodo stesso si allevava il Leibnitz ed il Vico; ma qui terminerò con poche parole sul Pascal. Egli nacque a Clermont il 1623; morì di 39 anni nel 1662. Come sin da fanciullo e' valesse in matematiche ed in fisica, non occorre ch'io dica; ma ricorderò i suoi *Pensieri*, scritti da lui senz'ordine, allorchè i gravi malori e le dottrine de' Portorealisti lo volsero ad austerità fors'anco soverchia. Grande scrittore, uno de' maggiori di Francia (che pur ne ha tanti di quel secolo), e tal è il giudizio dei Francesi.

Il libro de' *Pensieri* non appartiene, in sostanza, alla filosofia, perchè vi si tratta di religione rivelata; ma i Francesi (e con ragione) lo esaminano filosoficamente, giacchè il Pascal vi espone in più luoghi quel ch' egli pensi dell'uomo. E quanto a ciò, le sue dottrine son molto celebrate o molto biasimate. Tacerò del Voltaire, che, annotando, buffoneggiò; ma i recenti, che pure venerano il grand'uomo, gli dánno imputazione di scetticismo. Dicono, ch' egli, per mostrare il bisogno della rivelazione, ci negò la ragione, negò per la fede il conoscimento naturale e la scienza. Nè impugnerò io che l'ardore del sentimento religioso non gli faccia dir cose che paion di scettico; talchè sembri dimenticare come il Dio della fede sia il Dio della ragione. Ma, piuttostochè fermarsi a parole qua e là, bisogna prendere il tutto; e indi abbiamo tre punti principali; 1° l'uomo è una canna che pensa; e quindi egli supera l'universo; 2° quest'uomo cade in errori ed in vizi senza il magistero della rivelazione; 3° ciò viene da un interno contrasto di sublimità e di miseria, per cui l'uomo è più che uomo e men de' bruti.

Quanto al primo, voi ci sentite il cartesiano; ed in più luoghi accenna il Pascal la preziosità dell'anima pensante; e che la fede non osta la ragione. Per esempio, e' dice: *Se contrariamo i principj razionali*, la nostra religione diviene assurda e ridicola: SERA AB-

SURDE ET RIDICULE. Nel punto fondamentale, pertanto, egli non è scettico. Quant' al secondo, è più cosa di teologo che di filosofo; affermo, bensì, che altro è negare la ragione, altro è conoscere il bisogno d' aiuti: come saremmo noi civili, se i padri nostri non ci avessero educati? Il bisogno d'aiuto, non già toglie la ragione, anzi la *pone;* quel che vuol essere aiutato, convien già che sia. Quanto al terzo, cioè al contrasto interiore, la riflessione ce n'assicura; nè la filosofia può tacerlo, e se n'avvidero anche i Pagani. Ma chi nota il contrasto, non però nega la grandezza dell' uomo; anzi la confessa. Il contrasto è certo; tutti proviamo che, seguendo certi appetiti, siamo in turbini di passione; seguendo altre leggi, siamo in pace. In pace; ma gl'impulsi del male si sentono da ogni anima vivente. Però l'uomo ha in sè, studiando sè medesimo, come l'immagine di tutt' i vizi e di tutte le virtù. Se no, come avrebb' egli 'l Milton cantato Satana e Adamo innocente? o come dall' Alighieri si poteva mai cantare Francesca e Beatrice? Il comico ed il romanziere dipingono varie nature d' uomini; buoni, cattivi, mediocri; ma il segreto de' fatti esterni è dentro lo scrittore; il poeta descrive sempre sè stesso, o com' egli è, o come può essere. L'anima è un'arpa scordata, e il vivere umano è l'arte di rimetterla in tono affinchè n'escano armonie divine.

LEZIONE DECIMANONA.

LEIBNITZ.

SOMMARIO. — Il Leibnitz è uomo universalissimo per natura d'animo e d'ingegno, o per occasione de' tempi suoi. — Com' egli desideri comporre in pace le dissensioni civili e religiose. — Sua universalità negli studj, e come in tutti fu eccellente. — Operosità di lui privata e pubblica. — Ciò si vede altresì negli scritti. — Il Leibnitz tentò un ordinamento universale della scienza, e contrariò qualunque sistema negativo. — Egli è fautore dell'esame, ma non senza le tradizioni. — Spiega le proprie dottrine, più che da sè sole, nel combattere gli errori. — Si espone il suo metodo, l'opposizione sua alle sètte, il punto principale di sua dottrina. - 1° Egli pone a fondamento della scienza o del metodo la veracità del conoscimento naturale. — E qui confuta il Cartesio. — La veracità di quello è indipendente dalla tesi *se Dio sia*, e da ogn'intuizione d' obietti divini. — Egli s' oppone al falso metodo, che *vuole accertare il pensiero* dopo avere accertato che Dio è, metodo contradittorio, perchè Dio non si conosce senza il pensiero — S'avvide il Leibnitz, contro il Cartesio, che la coscienza evidente del pensiero inchiude i fatti e i *principj*. — Quanto a'criterj, egli poneva principalmente l'evidenza, come il Cartesio; ma la determina meglio, esaminandola quanto alle verità di fatto e alle verità di ragione. — Questo riduceva egli alla logica possibilità. — Sue considerazioni circa la potenza degli affetti sull' umane discipline. — Oppone alle sètte il senso comune, e le tradizioni scientifiche. — Vuole progresso, non superba novità. — Si disputa s' egli fosse cristiano di cuore. certo è, a ogni modo, ch' adopera ne' suoi libri la rivelazione per contrassegno di verità. — Con quel fondamento e con que' criterj, il metodo del Leibnitz procedeva conforme al metodo della filosofia perenne. — Bisogna distinguere, egli dice, l' andamento con cui ci accorgiamo delle verità dall' ordine loro naturale. — L' ordine di natura è dal più semplice. — Ma vi ascendiamo con l' analisi. — Si devon trovare le *verità prime di fatto*, e le *verità prime di ragione* — Quanto alle verità prime di fatto, elle sono evidenti, ma Dio solo sa perch' ello sieno di tal modo; Dio solo sa perchè io esista. — Trovate le verità prime, s'usa la deduzione, ma senz' aridità sillogistica — E, poichè la scienza consiste nel vedere i legami tra le verità, useremo nell'ordine dello verità pure il principio d' identità e di contraddizione, e nello verità di fatto il principio di *ragione sufficiente*. — Tra le ragioni sufficienti primeggiano le *finali*, che peraltro non si possono scoprire nella fisica se non dov' entri l' idee matematiche. — 2° S' oppose a' sistemi negativi. - Confutò lo Spinosa e ogn' identità universale. Confutò il dualismo del Malebranche, ponendo l'intrinseca causalità. — Confutò l'idealismo, ponendo l'attinenza tra le sensazioni e la realtà delle cause. — Confutò il sensismo del Locke, distinguendo le verità necessarie da' sensibili, e mostrando che tutto viene dal senso, fuorchè l' *intelletto* che ha *leggi* sue proprie. - Combattè lo scetticismo del Bayle con la veracità del conoscimento naturale. — Combattè il misticismo del Malebranche, affermando che l' idee son modi della mente nostra rispondenti all' idee eterne di Dio. — 3° Il punto principale della sua dottrina è la teorica delle forze, mostrando che l' assoluta inerzia è un assurdo. — Tuttavia, preoccupato dall' errore del Malebranche, non poter mai gli enti finiti operare gli uni sugli altri, cadde nell'errore dell' armonia prestabilita. -- Ma quest' errore trova rimedio nelle dottrine stesse del Leibnitz. — L'idea dell' infinito si chiarisce sempre più.

Oggi, o signori, v'ho a parlare d'uno de' maggiori uomini che mai sieno apparsi nel mondo. Il Leibnitz, nato

a Lipsia il 1646, morto ad Annover il 1716, è l'uomo (se altri fu mai) della universalità; e ciò per natura d'animo e d'ingegno, e per occasione de' tempi. E, cominciando da questi, egli fiorì dopochè la pace di Wesfalia ebbe terminato una guerra che distrusse in Germania *due terzi della popolazione, non tanto di ferro, quanto di fame e di patimenti*, e che minacciò quel paese di nuova barbarie. Le sètte religiose avean fatto cadere gli Alemanni da quella prosperità e grandezza, onde le libere città confederate levavano al cielo i sacri pinnacoli sulle rive del Reno, e Aquisgrana e Strasburgo armavano ventimila soldati; quando correva il detto: Un re di Scozia si glorierebbe aver casa come il paesano di Norimberga. L'impero, a noi funesto, utile a loro col serbare la libertà delle parti nell'unità del tutto, si ridusse allora poco più che un nome; più tardi una confederazione quasi negativa o di sola difesa, succedette a quella unità nell'unione, gloria dell'antiche città anseatiche, e delle ottantacinque città imperiali governate a comune. Però la debolezza nuova sottomise gli Alemanni alla protezione di Francia e di Svezia; l'antico primato a una dipendenza; e quindi, per molto tempo, l'Alemagna restò dietro all'altre nazioni d'Europa; ed anche la lingua propria si trascurò, prescegliendo una latinità o non pura o anche barbara ed il francese. Eccovi 'l perchè, o signori, l'idea d'una riunione civile e religiosa stette nell'animo del Leibnitz per tutta la vita; e poi disse mestamente da vecchio: « La pace universale va scritta su' cimiteri. » S'affaticò, in compagnia del Bossuet, a riamicare i Cattolici co' Protestanti, s'ingegnò di comporre i Luterani con gli Evangelici; e scrisse una Memoria per la riunione di tutt'i popoli, sott'il papa nell'ordine spirituale, sotto l'imperatore nell'ordine temporale; sogno, sta bene, ma che indica i mali del tempo e la tendenza dell'uomo. Pure in quel sogno v'è grandi presagi: la Francia essere destinata da Dio a portare l'armi cristiane in Oriente, a conquistare l'Egitto e a distruggere gli asili de' corsari d'Affrica. E alla Francia

va il suo pensiero; scrive in francese la *Teodicea* e i *Nuovi saggi sull'intendimento umano,* opere sue principali di filosofia; istituisce l'*Acta eruditorum*, come il *Journal des Savants*, l'Accademia di Berlino, come l'Accademia di Parigi e di Londra; e se da un lato contraria il Cartesio, quant'al dubbio, ch'è divisione, dall'altro ne sente gl'influssi e ne segue il metodo d'osservazione interiore.

La natura lo traeva da sè all'universalità, in modo che si può, senza l'esagerazione d'oggi, chiamare portentoso. Fanciullo, e già orfano, si chiudeva le giornate intere nella biblioteca paterna; leggeva d'ogni sorta libri; ma venutigli prima gli antichi, se ne invaghì, li preferiva per la loro precisione e per la pratica utilità; finchè nel Keplero, Galilei, Bacone e Cartesio gli parve ritrovarne i successori. Par incredibile, o signori, e a'più (io lo sento) sarebbe pericoloso l'esempio; ma egli fin d'allora si pose a molti studj, a tutte le scienze, e in tutte primeggiò. Storico della Casa di Brunswick, raccoglie in Germania ed in Italia i documenti; fa il *Codex diplomaticus;* insegna che da'soli documenti si può trarre la storia, ed è il primo a recar luce ne'tempi di mezzo; letterato, è uno degl'istitutori della filologia comparata; giureconsulto, dà il nuovo metodo razionale di studiare e d'insegnare il diritto, metodo che il Domat recò ad effetto; fisico, perfezionò qualche teorica di Galileo, mandò innanzi l'ottica, indovinò (pel concetto di graduazione ordinata) gli zoofiti, trovati dopo, e fondò la geologia; matematico, scopre col Newton il calcolo infinitesimale, getta i semi (dice il Fontenelle) d'ogni più alto problema, e ogni opuscolo suo porge materia di libri; filosofo, combatte gli errori dell'età sua, e col nuovo concetto della *forza* chiarisce le speculazioni più arcane; teologo, si ravvicinò molto alla tradizione de' Padri e de' Dottori. Può egli, o signori, vantare un millesimo di tali scoperte il panteismo recente? Ma la Germania si volge ad altro cammino, e Dio la guiderà, e rigermoglieranno i Leibnitz nella nobile terra d'Alberto Magno.

Nè crediate, o signori, che il grand'uomo per le gioie segrete del pensiero dimentichi la vita de'fatti. Sta, è vero, seduto a mesi nello studio, senz'ora determinata di vitto e di sonno; dorme il più sulla sedia; ma viaggia pure in Inghilterra, in Francia, in Olanda, in Alemagna, in Italia; lascia un epistolario numeroso e importante; vien consultato da Pietro il grande pe'suoi disegni d'incivilimento; ha parte nel Trattato d'Utrecht; esercita magistrature; pensa di migliorare le arti e le scuole, e desidera libri elementari; propone un dizionario universale figurato (*N. Essais*, *L. III*, *c.* 11); fa di tutto pel bene del suo paese. E tal qualità pratica, senza togliere alla profondità delle dottrine, si vede ne'suoi scritti; però e'scrive popolare, e in dialoghi; usa proverbj e modi comuni; procede vivissimo, quasi discorrendo tra gli amici; confuta gli errori più pericolosi. Nè la scienza gli fa spregiare le lettere; sa Virgilio a mente, compone versi latini e francesi con garbo, la sua prosa latina è semplice, buona la francese; nè si trascurò da lui la nazionale come il Guhrauer ha mostrato ne'due volumi d'opere alemanne. Buono, costumato, senza te-traggini, senza borie, senza sopracciglio, pronto agli sdegni e placabile, parco nel vivere; è uno degli uomini più uomini che si conosca. (*Cantù*, *St. Un.; Fontenelle*, *Éloge de Leibnitz; Willm*, *Dict. Philosoph.; Brucker*, *Hist. Phil.*)

Venendo alla filosofia, rammentate, o signori, che questa è l'età de'tentati ordinamenti; tentati per via d'esame sull'attinenza dell'idee e de'fatti; rammentate ancora, che la filosofia vera e la sua tradizione differiscono dalle sètte, perchè alle sètte che negano, la filosofia si oppone affermando; alle sètte che dividono, s'oppone distinguendo; alle sètte che confondono, s'oppone accordando. Or bene, il Leibnitz tentò un ordinamento universale; e contrariò le sètte benchè non evitasse qualch'errore; però lo incontro nella via regia della tradizione. Egli ebb'animo a riordinare le scienze fin dalla gioventù; e, stando a Parigi, scrisse al duca di Brunswick

d'aver ideato grandi riforme; anzi accennò il punto principale delle dottrine, che svolse dappoi; giacchè, o signori, tutte le meditazioni della vita non sono, il più, che sbocciare, fiorire, poi maturare di que'germi che produce non si sa come la spontaneità dell'ingegno nei primi albòri; ma egli, l'alunno della paterna biblioteca, volle ricomporre l'eredità de'secoli aggiungendo del proprio, non già dissipare, per poi rifar tutto di nuovo. E quindi e'sente avversione ad ogni sistema non comprensivo, dimezzato, confuso, negativo, e all'alterigia di que'novatori che disprezzavano gli antichi. Da ciò una qualità particolare del Leibnitz; vo'dire, se il più de'sapienti combattono l'errore quando spiegano la propria dottrina, il Leibnitz spiega la dottrina quando combatte l'errore; così la *Teodicea* è contro il Bayle, i *Nuovi saggi sull'intendimento* son contro il Locke; due soli opuscoletti, la *Metodologia* (perchè chiestagli dal principe Eugenio), e i *Principj della natura e della grazia*, ci porgono i lineamenti appena del suo proprio disegno. Il Leibnitz va per ogni via dove senta nemici, e per ogni via procede al segno; si direbbe che, quando il combattimento non gli traesse fuora il pensiero, e'rimarrebbe in sè stesso; però que'libri sono la viva immagine dell'età sua, pieni di notizie sugli uomini, sugli scritti, sulle opinioni, sulle contese, su'fatti dolorosi e lieti, sulla vita religiosa e civile.

Premesso tal carattere generale, dirò alcun che: *primo*, del metodo di lui; *secondo*, delle sue opposizioni alle sètte; *terzo*, del punto principale di sua dottrina.

E a rifarmi dal metodo, qual n'è mai, o signori, pel Leibnitz il fondamento? cioè la prima verità indubitabile, ma comprensiva, che la scienza vien distrigando riflessamente come le definizioni nella geometria? Mi gode l'animo che la grande autorità del Leibnitz confermi 'l già detto più volte: tal fondamento è la *veracità del conoscere naturale*. Ciò si vede più espresso in una operetta del Leibnitz intitolata: *Animadversiones ad Cartesii principia philosophiæ* ec., esaminata dal

Cousin. (*Journ. des Savants*, 1850.) Ivi il Leibnitz non loda che dal Cartesio si principiasse col dubbio universale; riprende poi quel dubbio di lui che forse Dio ci potesse dare facoltà naturalmente fallaci. Ma lasciando da parte l' assurdità d' un Dio ingannatore, assurdità palese al buon senso, è da dire, poi, che, ammessa un sol attimo la fallacia naturale del conoscimento, non v' ha più rimedio, giacchè qualunque discorso si faccia per difendere le potenze umane, questo discorso viene da esse; da esse già sospette. Non v' è rimedio nè d' intúiti, nè di lume divino intellettuale, nè d' idee eterne, nè di veracità divina, giacchè tutto ciò si dee pur *conoscere* e *riconoscere* con le *facoltà naturali*, con le nostre facoltà già imputate d' inganno. Ecco le parole del Leibnitz: « Quando *un tratto* si possa muovere tal dubbio (se, cioè, siamo fatti ad errare anco nelle cose evidentissime), tal dubbio diverrebbe non superabile allo stesso Cartesio, perchè sempre s' opporrebbe a lui che portasse ragioni di tutta evidenza: *hæc dubitatio.... insuperabilis prorsus futura sit etiam ipsi Cartesio, cui licet evidentissima afferenti semper obstaret.....* È da sapere, che, *negato Dio*, tal dubitazione non è posta, nè, *ammesso*, è tolta. Giacchè, quand' anche non esistesse Dio, se noi allora potessimo aver l' esistenza, non perciò meno saremmo capaci del vero; nè, dato che Dio esista, segue perciò che non siamo creature fallibili ed imperfette. »

Il Leibnitz vuol dire: non potremmo essere, se Dio non fosse, nè, perciò, senza Dio può darsi verità; ma, data l' ipotesi che Dio non fosse, e che fossimo noi col nostro intelletto, questo, perchè intelletto, conoscerebbe del pari. Insomma, il Leibnitz dice con l' Arnauld, causa formale del conoscer le cose. altro non è se non il pensiero, appunto perch' è pensiero; qualunque poi ne sia la prima causa efficiente. Il Leibnitz confuta quel falso metodo di *accertare il pensiero umano dopo avere accertato che Dio è e che ci palesa il vero*; quasichè, se il pensiero umano naturalmente non fosse idoneo alla verità e alla certezza, potessimo mai aver certezza che

Dio sia. Il vero metodo consiste nell' andare dal pensiero e dalle cose, che sono in relazione col pensiero, a Dio; giacchè, se il pensiero nostro e le cose son termini di *creazione libera*, un fatto libero non si dimostra, ma *si riconosce*. Bensì, giunti a Dio, egli è la ragione somma che porge ordine alla scienza. Inoltre, l' ateismo conduce sì allo scetticismo; ma non perchè dall' ammettere Dio derivi la certezza del conoscimento naturale, sibbene perchè, negato Dio, resta la cecità del caso, tutto apparisce senza ragione prima, e com' una terribile mutabilità e contingenza, talchè la mente sbigottita nel disordine, vien anco a dubitare di sè stessa.

V' ha di più, o signori; s' avvide il Leibnitz che, rivolgendosi col pensiero sulla coscienza, non solo bisogna riconoscere l' evidenza de' *fatti interiori*, ma l' evidenza de' *principj* altresì; perchè nella *coscienza del pensiero si trova insieme l' idea e la realtà*, il generale ed il particolare, la possibilità e l' atto, la ragione ed il fatto; è un tutto che offre la scienza dell' idee e dell' uomo e de' suoi obietti, perchè gli abbraccia, come nell' idea universale di spazio si comprendono tutte le figure e ne nasce la geometria. Se nella coscienza vi fosse il fatto solo, e' non darebbe lume di cognizione; se vi fosse l' idealità sola, un' astrazione, una generalità sottilissima, rimarrebbe infeconda d' ogni moltiplicità e d' ogni realtà; è un' idealità primitiva e un fatto primitivo, indimostrabili ambedue, perchè ambedue evidentissimi, perchè ambedue correlativi; *cognito* e *conoscente nell' unione del conoscimento*. Udite il Leibnitz, o signori: « Quel celebrato *Io penso, dunqu' esisto*, preclaramente si notò dal Cartesio essere tra le prime verità. Ma era giusto ch' egli non trascurasse altre verità uguali.... il principio di contraddizione, o, ciò che vale lo stesso, d' identità com' anche Aristotile ben avvisò: *sed æquum erat ut alias veritates non negligeret huic pares.... principium contradictionis, vel quod eodem redit, identicorum, quemadmodum et Aristotiles recte animadvertit.* »

Tal è dunque il fondamento della filosofia secondo

il Leibnitz; e ora si domanda di quali criterj e' si valse per trarne la scienza; giacchè il metodo non istà senza criterj. Egli, come il Cartesio, parla di continuo del *lume naturale* e dell' *evidenza;* cioè dell' intelligibilità del vero, la quale trae l' animo a consentire. Se non che, passando più là del Cartesio, da un libro del signor King il Leibnitz piglia occasione a determinare tal criterio; ma con dottrine, che, meglio specificate da lui, pur voi udiste in ogni età della filosofia. « Ho distinto, egli dice, tra le verità di fatto e le verità di ragione. Le verità di fatto non si possono verificare se non pel confronto con le verità di ragione, e col ridurle alle *percezioni immediate* che sono in noi, e delle quali sant' Agostino e il Cartesio han bene veduto non potere dubitarsi; come non sapremmo dubitare che noi pensiamo la tale o tal cosa.... Il criterio delle verità di ragione, o di ciò che viene da' concetti, è l' uso esatto delle *regole logiche* (cioè l' applicazione de' principj). E, quant' all' idee o nozioni, chiamo reali (cioè il Leibnitz vuol dire non false) tutte quelle la cui possibilità è certa (ossia la non contraddizione). (*Remarques sur le livre de M. King. Œuvres de Leibnitz, Paris,* 1847.)

Ma il Leibnitz scôrse un' altra regola, o signori; un contrassegno interiore di verità; cioè la rettitudine dell' *affetto naturale,* a cui se la scienza contraddice, ell' è per fermo sviata; giacchè le verità interiori, non relative a' sensi, stanno già nell' animo, e questo, come le conosce in confuso e spontaneamente, così le ama; e la riflessione non può andare nè contro la naturale evidenza, ch' è la luce del vero, nè contro il naturale affetto, che n' è l' attrazione. Egli, perciò, distingue le verità d' istinto e le verità intellettuali; confuse le prime, a modo di tendenze; « ma i logici ne dimostran la ragione, come i matematici dan ragione di ciò che non pensatamente si fa camminando e saltando. » (*N. Essais, L. I, ch.* 2.) Notava il Leibnitz come la volontà nostra può, trascurate le native inclinazioni al vero, seguire la passione, non leggere, cioè, « i caratteri della natura

scritti nell'anima. E se la geometria (egli aggiunge) s'opponesse alle passioni, le accadrebbe lo stesso, e lo Scaligero e l'Hobbes, i quali han scritto contr'Archimede e contr'Euclide, non sarebbero sì pochi. » (*Ivi.*)

Ma dove il Leibnitz, o signori, reca più meraviglia, si è nell'uso che fa del *senso comune* e della *tradizione*; meraviglia, perchè le sètte filosofali e religiose d'allora sfatavano l'uno e l'altro, quasichè l'uomo non sia sociale in tutto, e le prime verità di ragione e di fatto non sieno comuni a chiunque, più o meno esplicite, più o men pure secondo la civiltà, ma sempre comuni. A provare il sentimento del Leibnitz bisognerebbe recarvi gran parte de' *Nuovi saggi* e della *Teodicea* e dell'altre opere. Così egli chiarisce contro il Locke; com'ognuno, anche barbaro, usi i principj d'identità e di contraddizione; per esempio, anche il barbaro è maravigliato se un mentitore si contraddica; e tal uso è spontaneo, non avvertito, come di proposizioni taciute negli entimemi. Spiega il Leibnitz che i tradizionalisti han ragione sull'aiuto della fede, ma che han torto se negano la naturale notizia della divinità; un bambino, cieco e muto di nascita, mostrò venerazione per la luna. (*N. Essais, L. I, ch.* 1.) « Ma, quant'a me (egli dice), mi servo dell'universale consentimento non già come d'una prova principale, ma come d'una *conferma.* » (*L. I, ch.* 2.)

Ciò delle verità più comuni; ma la scienza si sgomitola da esse, non tutta in un fiat, bensì pe' secoli, cioè per l'opera o cooperazione di molti; talchè il Leibnitz biasimava il Cartesio e que' Cartesiani che fastidivano il passato. Udite, o signori, le parole di quel grand'Alemanno: « V'è tanta ragione a diffidare dei novatori ambiziosi, quanto delle vecchie preoccupazioni. Io, dopo aver meditato assai l'antico ed il nuovo, conobbi che il *più di quello può ricevere buon senso.* Talchè vorrei che gli uomini d'ingegno cercassero di soddisfare le loro ambizioni *edificando* e *progredendo*, anzichè *distruggendo* e *indietreggiando*; e vorrei somi-

gliassero a' Romani che inalzano tuttavia sì begli edifizj, non a quel re vandalo, confortato dalla madre di gettarli giù, non sapendo farne d'uguali. » (*N. Essais. I*, 2.) Voi sapete, com'ei lodasse i giureconsulti romani « che sembrano un solo autore » (*IV*, 2); studiò gli scolastici, segnatamente san Tommaso; e lodò Aristotile (sì biasimato allora) e Platone, dicendo: « *Quare nec illorum voces probo qui omnem exuunt antiquitatis reverentiam, et de Platone atque Aristotele velut de miseris quibusdam sophistis loquuntur*; talchè non approvo il parlare di quelli che, deposta ogni riverenza dell' antichità, sparlano di Platone e d'Aristotile come di poveri sofisti. » (*Op. omnia, Genevæ* 1768; *Lett. all' Huet, T. V, V. anche lettera all' abate Nicaise, T. II.*)

Voi mi chiederete forse, o signori, se il Leibnitz adoperò altresì la rivelazione per contrassegno o conferma delle verità naturali; e vi rispondo di sì, benchè se ne disputi oggi. Distinguo gli scritti dall'uomo. Quant'agli scritti, non si può mettere in dubbio; e basterebbe la *Teodicea*, la prefazione ad essa e il *Discorso sulla conformità della fede con la ragione*. Quant'all'uomo, chi lo disse cattolico; chi, come il Ritter, non solo indifferente alle varie comunioni, ma pur anche al Cristianesimo. (*Hist. de la Phil. Mod.*) Come mai, dunque, trattò sì spesso e sì vivamente il Leibnitz di religione? Per fine politico, si risponde. Ma se consideriamo com'egli non tace di tali materie, fin anche là dove l'argomento e la politica non gli dann'occasione; e scrive all'Arnauld che il naturalismo sarà l'ultima eresia, (predizione avverata); e ne' *Nuovi saggi* approva la tradizione ed i concilj (*IV*, 20); e come il *non aver praticato i riti luterani* escluda furberie di politicante cortigiano; io, dietro lettere di lui ultimamente pubblicate (*Revue des deux Mondes*, 1861), non lo dirò cattolico, nè luterano, neppure indifferente, ma incerto sulla verità delle comunioni cristiane fra le discordie e l'incertezze d'allora.

Posto tal fondamento della filosofia, e tali criterj, si

capisce bene, o signori. il metodo del Leibnitz, metodo ch'egli, ritornando alle tradizioni scientifiche, propugnava contro l'empirismo del Locke e degli scettici, e contro l'esagerazioni dubitative e dommatiche del Cartesio. Egli distingue, perciò, come notai, le verità di ragione, o intellettuali, dalle verità di fatto; l'une che non dipendono nè dal sentimento interno nè dall'esterno, come la matematica pura, le altre che ne dipendono come la fisica. Ora, o signori, come si fa mai la scienza dell'une e dell'altre; e qual connessione corre fra loro? Dice il Leibnitz, che fa d'uopo distinguere l'andamento con cui ci accorgiamo delle verità, dall'ordine loro naturale. « Egli è vero (così scriveva) che noi cominciamo dall'accorgerci delle verità particolari, e che noi moviamo dall'idee più composte e più grossolane; ma ciò non toglie che l'ordine di natura non cominci dal più semplice, e che le verità più particolari non dipendano dalle più generali, di cui elle non sono ch'esempi. » Che farà dunque la scienza? Ella ritroverà quest'ordine naturale. « E quando si vuol considerare (séguita egli) ciò ch'è in noi potenzialmente e prima d'ogni accorgimento, s'ha ragione di cominciare dal più semplice; giacchè i principj generali ch'entrano ne'nostri pensieri, e di cui forman l'anima ed il legame, son necessarj come i muscoli ed i tendini per camminare, quantunque non vi si pensi. » (*N. Essais, L. I, ch.* 1.) Ma per trovare tali principj e trarne poi le applicazioni, che via terremo? L'analisi, risponde il Leibnitz col Cartesio e con san Tommaso e con le scuole socratiche. « Oltre la sagacia naturale (così il Leibnitz), acquistata per l'esercizio, v'ha un'arte di trovare le idee medie: *cioè le idee generali che servono di principio e di paragone alle men generali*, e quest'arte è l'analisi. » (*L. IV, ch.*2.) E basta leggere gli scritti di lui per sentire com'ei la maneggi a meraviglia. Per mezzo dell'analisi, dunque, si sale su alle verità più semplici e più certe.

Quindi noi troveremo con essa le verità prime di fatto, e le verità prime di ragione; queste poi si riscon-

trano con quelle, e le ragioni s'intrecciano co'fatti. Ma, quanto alle verità prime di fatto, bisognerà stare contenti all'evidenza dell'esser loro, che non si può negare senza contraddizione, avendosi perciò di queste una necessità *relativa*, piuttostochè assoluta; nè bisogna presumere di voler sapere l'intimo perchè quel *fatto sia* e perchè sia di tal modo; ciò è dato solamente alla scienza di Dio assoluta. Ecco le parole del Leibnitz: « L'accorgimento immediato (ei dice) della nostra esistenza e de'nostri pensieri ci fornisce le prime verità *a posteriori* o di fatto, cioè le prime esperienze; come le proposizioni identiche (*cioè gli assiomi, i principj*) contengono le prime verità *a priori* o di ragione, cioè i primi lumi dell'intelletto: *les premières lumières.* » (*N. Essais, L. IV, ch.* 9.) « Si può sempre dire (séguita egli) che questa proposizione, *io esisto*, è dell'ultima evidenza, essendo una proposizione che non potrebbe essere provata con alcun'altra; è una verità immediata E il dire: *penso, dunqu'esisto*, non è già provare l'esistenza per via del pensiero, poichè pensare ed esser pensante son la medesima cosa; e dire: *io son pensante,* è già dire *io esisto.* Solo Dio (aggiunge il Leibnitz) sa perchè il mio me e l'esistenza sieno congiunti, cioè il perchè esisto. Quant'a me, è una verità primitiva, un primo cognito, un assioma. » (*N. Essais, IV, ch.* 7.)

Quanto alle verità intellettuali o pure, giunti che siamo con l'analisi a scoprire le più generali, elle si traggono l'une dall'altre per via di deduzione. Ma ciò non significa che s'abbia da tenere un'aridità sillogistica. « Il difetto (dice il Leibnitz) non istà di voler ridurre le verità a massime (*a principj, ad assiomi*), ma di volerlo fare fuor di tempo e senza bisogno (*com'accade agli scolastici esagerati*); giacchè lo spirito umano vede molto tutt'ad un tratto; e si è un incatenarlo, chi, a ciascun passo ch'egli fa, l'arresti e lo sforzi ad esprimere tutto ciò ch'egli pensa. » (*N. Essais, IV, ch.* 7.) Tal deduzione si capisce, quant'alle verità pure, o di ragione; ma che via tenere per le verità di fatto?

« La scienza (risponde il Leibnitz) in quant'è scienza, dee cercare i legami delle verità fra loro e le ragioni, che sono le verità cognite la cui unione con altre men cognite ci fa dare a queste il nostro assenso. » (*IV*, 17.) Indi, se nelle verità pure ci serviamo del principio d'identità e di contraddizione, nell'ordine della realtà ci serviremo del principio di ragione *determinante* o *sufficiente:* val a dire, che nient'è, od accade, senz'un qualcosa che può renderci ragione onde ciò è od accade in un modo anzichè in un altro. (*Théod.*, *I^e partie*, § 44.) Tra le ragioni sufficienti primeggiano le *finali*. Or queste ci valgono, senz'alcun dubbio, allorchè si tratta di ragionare sull'ordine de'fatt' interiori, quant'al pensiero ed alla volontà; giacchè ne'pensieri noi troviamo il fine del congiungersi loro in giudizj ed in ragionamenti, e troviamo nella volontà un ordine di beni, il qual è fine all'ordine de'voleri. Ma ci valgono forse le cause finali quant'alla fisica, cioè quant'a'fatti esteriori? Ci risponde il Leibnitz (e va bene notato, o signori) che la fisica, se fosse una scienza perfetta, dovrebbe tutta ridursi a dimostrazione, cioè dovremmo conoscere le ragioni de'fatti; ma non *sempre ciò si può avere;* e allora è da contentarci dell'esperienza e dell'induzione sperimentale. Si può avere, dov' entrano in qualche modo l'idee matematiche, come appunto le matematiche applicate e l'ottica, e la magnetologia, e dovunque per le figure o pe'moti delle cose si scopre l'attinenza necessaria tra il fatto e la cagione, tra il fatto ed il fine, come nell'anatomia e nella scienza degli organi in generale. All'altre s'applichi le norme sperimentali di Francesco Bacone; in ogni modo, l'esperienza dia sempre il fatto d'osservazione e verifichi sempre il ragionamento. (*N. Essais*, *IV*, 12 e *IV*, 7. *Théod.*, *I^e partie*, § 44 e *passim.*)

Ecco, o signori, il metodo del Leibnitz; e se qualche storico recente si compiace di trovar sempre in lui le diversità dagli altri, viceversa non so trovare, io, fuorchè la somiglianza tra il metodo di lui e quel che v'ho

esposto in ogni età della scienza. Anzi, tal conformità il Leibnitz se la propone; ei lo dice com' un proposito suo deliberato; egli migliora, non distrugge nè crea.

Basti del metodo; ora si tocchi con brevità in secondo luogo l' opposizione di lui ad ogni setta. Ho notato più volte, ed oggi ancora, che le sètte, partendosi dalla filosofia universale (o *perenne*, secondo le parole del Leibnitz, e già le proferiva Steuco da Gubbio), cadono in confusione, in divisione, in negazione: il panteismo confonde; il dualismo divide; lo scetticismo particolare e generale nega. Or sentiamo come il Leibnitz chiami a rassegna le sètte dell' età sua, da me narrate in altro luogo. Il panteismo era predicato allora dallo Spinosa. e si propagava l' errore d' uno spirito universale, come la ragione universale (cioè non personale) de' panteisti. Il Leibnitz vi si oppone in più luoghi speciali, e inoltre con la totalità delle sue dottrine; ma più singolarmente nel passo che segue: « Tal sistema (egli dice) sarà combattuto dall' esperienza, che c' insegna come noi nel particolare nostro siam qualcosa che pensa, che è consapevole di sè e che vuole, e come noi siam distinti da ogni altro che pensa e che vuole cosa diversa. Se no, cadiamo nel parere dello Spinosa o d' altri autori simili, che voglion darci un' unica sostanza, cioè Dio, che pensi creda e voglia in me tutt' il contrario da ciò ch' egli medesimo e pensa e crede e vuole in un altr' uomo. » (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, libro pubblicato dall' Erdmann.)

Dunque il Leibnitz rigetta la confusione del panteismo. Nè rispetterà la divisione o il dualismo del Malebranche. Voi sapete che il Malebranche col sistema delle cause *occasionali* riduceva il mondo e Dio a tale dualismo, che nelle creature ogni passività e in Dio fosse ogni attività; sicchè tra le creature non v' abbia relazione di sorta nè vera causalità. Il Leibnitz, all'opposto, notava, che il testimonio della coscienza fa palese l'attività nostra, e che la ragione ci attesta, com' ogni sostanza è un' attività, benchè, trattandosi di sostanze

finite, l'attività sia più o meno mescolata di passività. « Ma chi potrà dubitare (egli dice) che noi pensiamo e vogliamo, e che noi tiriamo dall'intimità nostra e pensieri e voleri, e che v'ha nell'anima dello spontaneo? Sarebbe non solo negare la libertà umana, e recare in Dio la causa de' mali nostri; ma sarebbe altresì un contraddire l'esperienza intima e far contro alla coscienza, che ci attesta esser nostre quell'azioni, recate senza ragione da' nostri avversarj a Dio. » (*De la Nature en elle même.*) E poi: « La sostanza delle cose sta nella potenza d'operare e di patire; talchè nulla di durabile può esser prodotto, se niuna potenza permanente v'è impressa da Dio con la sua efficacia. » (*Ivi.*) Le cause occasionali del Malebranche son *Deus ex machina.* (*Sist. nouveau de la nature.*)

Il dualismo è dunque rigettato; ma non sarà meno rigettata la negazione particolare dell'idealismo e del sensismo. Ambedue si dánno la mano, come sapete. L'idealismo riduce a mere idee le realtà corporee, negando che le sensazioni e l'idee ce ne dieno contezza, e affermando ch'elle non possono darla perchè vi manca ogni attinenza. « Si nega (egli dice) l'attinenza tra le sensazioni e la realtà delle cause? Ciò è falso: v'è un modo di rassomiglianza ch'è *relazione d'ordine;* come un'ellissi, o anche una parabola o iperbole, han somiglianza in qualche modo al circolo, di cui elle sono la proiezione sul piano... giacchè ciascun punto dell'uno risponde, secondo certa relazione, a ciascun punto dell'altre. » (*N. Essais, L. II, ch.* 8.) « Le relazioni vengono (ei segue) dall'intendere nostro; ma non già senza fondamento nella realtà. » (*II*, 12.) E confuta il Locke, perch'ei nega la cognizione della sostanza e dell'essenza, che si fa nota pe' segni esteriori. (*II*, 23 e *IV*, 6.) « Tanto è chiara l'idea di sostanza (ei dice) quanto dell'*essere* in universale; sì chiara che non si può spiegare con altra. » (*II*, 23.)

Messo da parte l'idealismo, nè il sensismo è assoluto da lui, anzi e' lo confuta più a lungo. Noterò di volo i

punti principali. Le verità necessarie non ci vengono dai sensi (e' dice), che ci fan presenti solo i fatti mutabili. Il geometra si può chiudere nel suo scrittoio, e trarre ad occhi serrati, e senz'opera di senso, la scienza intera dall'idea di spazio; benchè sia vero, che, per concepire queste idee o per volgerci ad esse, l'occasione de' sensi è necessaria. Voi dite che nient'è nell'intelletto, se prima non sia stato ne'sensi; fuorchè si soggiunga lo stesso intelletto: *excipe, nisi ipse intellectus;* val a dire, sia pur vero che il senso dà la materia (così pure san Tommaso) per formarci l'idee, ma chi le fa, e che trapassa il senso, è l'intellettuale virtù. Le idee necessarie sono innate; ma in che significato mai le si dicono innate? In quanto le non vengono da'sensi; lo spirito le trae bensì da un'attitudine, da una preformazione, da una talquale abitudine o legge naturale: *une disposition, une aptitude, une préformation, abitudes et aptitudes naturelles;* come si trarrebbe la statua d'Ercole da un marmo, dove già con le vene naturali ce ne fosse inchiuso i lineamenti. Però, o signori, a fuggire ogni disputa sull'origine prima dell'idee, anzichè *innate,* io le chiamerei *naturali,* cioè non acquisite per via de' sensi, e che necessariamente vengono ad atto in ogn'intelletto all'occasione de' sentimenti. E come mai le stanno implicite in noi? Vi stanno, perchè già lo spirito è un' *entità* che, informata diversamente dalle relazioni con gli enti, può rappresentarseli. « La riflessione (dice il Leibnitz) che altro è mai se non un'attenzione a ciò ch' è in noi? e i sensi non ci dánno ciò che già rechiamo in noi? Ciò essendo chi potrà negare che non vi sia molto d'innato nell'intelligenza, poichè, a dir così, siamo innati a noi stessi; e che v'ha in noi *essere, unità, sostanza, durata,* ragionamento, *azione,* percezione, piacere, e mill'altri oggetti delle nostre idee intellettuali? » (*N. Ess. Avant propos, I,* 1; *I,* 2; *I,* 3; *II,* 1.)

Lo scetticismo particolare de' sensisti e degl'idealisti è dunque combattuto da lui, a più forte ragione lo scetticismo totale, onde cominciò il Cartesio, e quello del

Bayle, contro cui scrisse non poco, segnatamente la *Teodicea;* li combattè affermando (e s'è già notato) la veracità del naturale conoscimento, senza la cui presupposizione, torna impossibile ogni ragionamento anche di dubbio. Ma voi sapete, o signori, che il misticismo è un che misto di scettico e di dommatico; di scettico, perchè nega il valore del conoscimento naturale senza la visione di Dio o dell'idee eterne; di dommatico, perchè afferma tal visione, non attestata dalla coscienza. Or bene; il Leibnitz (specie ne' due opuscoli *De cognitione veritatis et ideis* e nell'*Examen des principes du R. P. Malebranche*) combatte il sistema di lui, notando tre cose: *prima*, che quand' anco s'avesse l'intúito dell'idee eterne, ciò non toglierebbe la necessità d'idee nostre « che non sono certe immaginette, sì affezioni, o modificazioni della mente nostra, rispondenti a quel medesimo che perciperemmo in Dio; » in una parola, sono il concetto: « *ideas proprias, idest non quasi icunculas quasdam, sed affectiones, sive modificationes mentis nostræ, respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus ;* » *seconda*, che ammettendo le verità eterne ciò non significa ch' eterne realtà si presentino a noi quando le avvisiamo, ma sì che il nostro pensiero ha relazione col pensiero divino, in cui le verità eterne sussistono: *on dira qu'il suffit que nos pensées ayent un rapport en cela à celles de Dieu; terza*, la verità del sistema d'*intuizione* consistere solo in questa proposizione: noi riceviamo da Dio immediatamente, come da verità *creatrice* somma, la impressione delle verità eterne. Or vedete, o signori, come s' appongano quelli che fanno del Leibnitz un sostenitore della visione di Dio o dell'idee divine!

Detto il metodo suo e la opposizione agli errori, poche parole bastano ad accennare i fondamenti delle sue dottrine. Far notare quel ch'egli ragioni con grande sapienza e di Dio e dell' umane facoltà e dell'universo, in ogni suo libro, vorrebbe troppo più d'uno *Specchio generale;* d'altra parte, noi sentiremmo da lui le stesse

dottrine che la tradizione filosofica c'insegnò e che v'ho esposte nell'altre Lezioni; le stesse dottrine benchè conformate alla opportunità di contrariare certi aspetti nuovi dell'errore, o da un ordine nuovo di ragionamenti. Mi basti accennare il punto capitale della sua dottrina; vo'dire il concetto più preciso di sostanza e di forza. Egli dimostra che ogni composto inchiude la necessità di ciò che non è composto e che lo compone; come il numero inchiude l'idea dell'unità; però, qualunque sostanza composta è un'unione di semplici sostanze, o *monadi*. La loro natura è *diversa*, perchè altro è ciò che compone la materia ed i corpi, e dalle cui attinenze risulta lo spazio e l'estensione; altro è la natura delle sostanze semplici che dan vita all'animale e che si dicono anime; altro l'anima intelligente; altro, poi, la sostanza semplice, infinita, ch'è Dio.

Le sostanze semplici non è dato mai pensarle com'un'astratta passività, com'una *potenzialità solamente*; giacchè la potenza non potrebbe mai uscire all'atto per gl'impulsi, se già la potenza non fosse un'attività. Così, quand'un corpo mette in moto un altro corpo, non è già da credere che il moto si stacchi dall'uno e passi all'altro; ma è l'attività dell'uno determinata dall'altro. Perciò si vede che il corpo resiste al movente, e, ricevuto l'impulso, continua nel moto, se un'altra causa non l'arresti; il che dà luogo alla dinamica. Talchè ogni potenza è un'attività che tende all'atto; e tra la potenza e l'atto è lo sforzo (*conatus*), di cui abbiamo coscienza. Questo tendere all'atto è la forza; e si può paragonare all'arco incoccato, od alla corda che, attaccata in alto, tien sospeso un corpo qualunque. Però in tutte le cose v'è un'intima efficacia, un'interiore causalità; causalità di cui l'animo ha coscienza. Le sostanze composte, ordinate fra loro in unione, hanno di necessità un centro che le unisce, una forza ordinatrice secondo le leggi della natura; e ciò risponde (nota il Leibnitz) alle forme sostanziali, e alle entelechie di Aristotile e della Scuola. Fin qui il Leibnitz è aristo-

telico; benchè specifichi meglio e chiarisca il concetto della materia, delle sostanze e delle forze. Ma naturalmente vien poi a mettersi d'accordo co' Platonici cristiani, giacchè l'anima intellettiva è (secondo lui) una forza, che, per l'efficacia di Dio creatore e conservatore, ha in sè naturali disposizioni a concepire l'eterne verità, con cui ha relazione e di cui avrà l'intúito in altra vita. (*Monadologie, Nouveau sist., e passim* per tutte l'opere).

Niente di più bello, o signori, nè di più vero, nè di più conforme alla filosofia costante e progressiva. Ma il Leibnitz v' aggiunge certe opinioni arbitrarie e di sistema; le quali perciò son cadute con lui, rimanendo la buona dottrina. E onde nacquero le sue false opinioni? Da quell' errore del Malebranche, e d' altri, che le creature finite non possan operare l'una sull' altra, nè abbiano comune causalità. E sì, che il Leibnitz, correggendo il Malebranche quant' alla causalità interiore delle forze, potè bene accorgersi che quell'attività costituisce analoghe più o meno lontanamente le sostanze, e però le fa capaci di causalità reciproca. (*N. Essais, II, ch.* 1.) Inoltre i fatti, com' avverte il Leibnitz, vann'ammessi, quand' anche non si sappiano spiegare; la spiegazione vien dopo, s' ella è possibile; altrimenti è rovesciato il metodo, giacchè la spiegazione dà per supposto ciò che si spiega. Ma nè anco i valentuomini sanno resistere in tutto alla voga de' tempi.

Data la impossibilità che l'una forza operi sull' altra, venne il sogno dell' *armonia prestabilita*, cioè che i moti e gli atti delle cose si corrispondano perchè Dio le dispose all' accordo, non già perchè si dia reciprocanza reale d'attività e di passività, d' azione e di riazione, d' atto e d'impulso. E, data l' *armonia prestabilita*, ne venne l' impossibilità di mettere, com' un fatto evidente o di percezione, l'esistenza de' corpi; quindi una tendenza, benchè non voluta, all' idealismo, che poi si svolse in Germania. E dato quel sistema, ne sorse infine la difficoltà sull' umano arbitrio, che il Leibnitz si affatica di conciliare col sistema stesso, ma invano.

Nondimeno v' accorgete, o signori, che la dottrina del Leibnitz non ha un vizio integrale o senza rimedio, come l' altro del Malebranche. Questi non lascia riparo, perchè nega la causalità delle cose finite; ma il Leibnitz la pone, anzi ne fa il pernio del suo filosofare; talchè, se vien messa da parte l' opinione straniera, non punto conforme all' intimo della sua dottrina, venutagli anzi dal suo avversario, che, cioè, non si dia causalità esterna, s' annientano tosto le altre difficoltà, e il Leibnitz ne resta immune.

Qui avrei da dire, o signori, come l' idea dell' infinito, corrotta da' Pagani e confusa con l' indefinito, sempre più chiarita da' Padri e da' Dottori, riconosce dal Leibnitz nuovo splendore, non però tale che la confusione antica fosse del tutto cessata; aggiungerei com'ella terminasse per opera del Gerdil, da cui si mostrò l' assurdità del poter *dividere all' infinito il finito*, e, come non potendo essere infinito maggiore dell' infinito, non si dia ch' un *infinito unico;* ma temendo recarvi tedio, finirò; preparandomi a mostrare nella ventura Lezione. come l' accordo di Platone e d' Aristotile, de' Padri e de' Dottori si continuasse dal Vico che aprì nuovi sentieri alla sapienza.

LEZIONE VENTESIMA.

VICO.

Sommario. — Paragone tra il Vico e il Leibnitz. — Si cerca ne' tempi e nelle qualità del Vico le cagioni del suo filosofare. — Il Vico appartiene all' età sua, *perchè s'oppose* agli errori di essa.— Egli sentì che questa era la causa del poco favore trovato nei contemporanei. — S' oppose principalmente al *disgregamento* universale che veniva da' dubbj e dal rifiutare le tradizioni. — Ma il Vico è fidente nell' avvenire. — Cenno sulla vita esteriore di lui. — Cenni sulla vita interiore, presi da quel ch' egli racconta di sè stesso. — Si esamina poi la opposizione di lui al Cartesio, la metafisica ch' ei gli volle sostituita, la filosofia morale e civile che ne derivò. — Il Vico distingue la parte buona e la non buona del metodo cartesiano. — Fa vedere come la sospensione d' ogni giudizio menoi alle stranezze e all' insolenze. — Il Cartesio fa bene movendo dalla coscienza, fa male dando il *pensiero dell' essere suo per principio dimostrativo* di tutte le cose — Fa male, poi, saltando a un metodo di geometria per ogni scienza. — Questo conduce al panteismo. — Il Cartesio errò, lasciando l' *attinenze* del pensiero con le cose che si distinguono da esso, e credendo di trarnele fuori col ragionamento. — Talchè l' evidenza del Cartesio, ristretta così al *segno* del pensiero, va rifiutata; è accettabile quando si pigli universale. — Nè si dee disgiungere la ragione dall' autorità scientifica. Nè dal senso comune, le cui nozioni vengono da Dio e fan l' uomo sociale. — Nè dalla fede, perchè il non pio non può essere saggio. — Nè dagli affetti, perchè mente illuminata, cuor diritto e lingua fedele compiono il vero uomo. — Il Vico accettò il metodo d'osservazione interna, e l' argomento migliore n' è la *Scienza Nuova*, perchè ivi si cerca la legge de' fatti esteriori nella legge interna delle umane facoltà, e dall' ordine di queste che producon l' ordine di quelle, si riconosce il disegno della Provvidenza. — La metafisica del Vico è in contrapposto all' altra del Cartesio; che occasionò la confusione dell' idealità e della realtà. — Il Vico resiste a tal confusione per mezzo di tre principj. — Vera scienza è sapere per le cause; ma va distinto il saperle *a priori*, ch' è scienza assoluta, e il saperle *a posteriori* ch' è scienza relativa. — Scienza assoluta è solo la matematica pura, giacchè la mente umana ne possiede gli elementi con cui può comporre tutta la scienza. — Ma di noi e delle cose esteriori non abbiamo scienza assoluta, perchè noi non facciamo nè le cose nè noi stessi; o di Dio puro non s' ha scienza assoluta o *a priori*, perchè, se no, faremmo Dio. — Si distingua, per altro, scienza assoluta da scienza necessaria; per esempio, la metafisica è necessaria, ma non assoluta, perchè l' idea di Dio non ci dà la scienza di lui per sè sola, ma per l' attinenza con esso; e così diciamo dell' ordine universale. Il secondo principio si è, che il vero si converte col fatto; e vuol dire che ha *perfetta scienza* delle cose chi le fa, o la loro cagione intellettuale. — Però la matematica pura è *a priori*; dell' altre cose può aversene in parte la scienza *a priori*, in quanto le facciamo; come si conosce i nostri atti e gli esperimenti naturali. — Così egli s' oppone al panteismo che c' immedesima con Dio, e ci vuol dare *scienza universale a priori*. — Però gli scettici non debbon meravigliare se *a priori* non conosciamo le cose, nè quindi dubitarne. — Il terzo aforismo si è: che Dio, pertanto, com' è il principio dell' essere, è anche il principio del conoscere. — Ma errò il Malebranche a porre l' intùito dell' idee divine; bensì alle idee divine ci solleviamo per le umane che ne dipendono. — E così abbiamo

la notizia di principj eterni, la cui scienza è la *metafisica* o scienza suprema. — Il Vico poneva due principj che reggono tutta la sua filosofia civile; l'uno, che Dio è il bene sommo; l'altro, che però è unica la legge la quale unisce gli uomini. — La filosofia civile abbraccia pel Vico il diritto naturale, la morale e l'applicazione del diritto ideale eterno ai fatti. — Esame della *Scienza Nuova*; e risposta ad alcune obiezioni.

Guardate, o signori, la pianta d'Italia, e rammentate l'epoche della filosofia: là tra Sicilia e Napoli ecco i Pitagorici, splendore della civiltà italogreca; più giù tra il Vesuvio e Roma, in brevi confini, ecco Arpino con Cicerone, Aquino con san Tommaso, Napoli con Giambattista Vico, i tre lumi della civiltà grecoromana, del medio evo e dell'età moderna; conforto a noi per la gloria degli esempi, argomento d'umiltà per sì ardua emulazione. Quant'a me, oggi che in una Lezione ho da parlare del Vico, la grandezza del soggetto m'incora e mi confonde: farò il meglio ch'io possa.

Vi parlai del Leibnitz nell'altra Lezione; questi supera il Vico nell'universalità del sapere e nell'universale accordo dello speculare e del fare; il Vico è filosofo, giureconsulto, galantuomo, nulla più. Ma il Vico supera l'altro in ciò: che il Leibnitz tentava l'ordinamento della filosofia, combattendo gli errori, piucchè in modo diretto; Giambattista Vico, ebbe sì un impulso dagli errori del suo tempo, ma contrappose loro direttamente un altr'ordine di scienza; e poi, il Leibnitz mostrò in genere come la filosofia s'applichi alla giurisprudenza, il Vico ne chiarì la teorica tutta e cercò di più le leggi eterne che governano i fatti umani nella storia, talchè istituì la filosofia civile. Il Vico, più giovane del Leibnitz, chiamò questo e il Newton i due maggiori uomini dell'età sua (*Op. tomo VI, pag.* 105, *Milano*); e, come dalla *teorica* leibniziana sulle *monadi* o forze semplici, ebb'eccitamento a rinnovare la dottrina stoica de' punti metafisici, così l'*armonia prestabilita* (benchè non accettata ne'suoi vizi) fu occasione al Vico di palesare l'armonie tra il disegno di Dio e la storia.

Da che tempi mai e da che uomo uscì quel nuovo germoglio di scienza? Poichè il Vico non ebbe, vivendo,

la reputazione meritata, e il suo nome rifiorì nel secolo XIX qui e fuori, dissero il Michelet, *Discours sur le système et la vie de Vico*, ed il Ferrari, *La mente di G. B. Vico*, ch'egli, prevenendo i tempi, non appartenne all'età sua, bensì alla nostra. E ciò è vero, chi ben l'intenda; il Vico non appartenne all'età sua, perchè le s'oppose e preparò l'avvenire; ma le appartenne tuttavia per le stesse opposizioni. Esse procederono dalla verità, da'bisogni della natura umana, dalla legge del perfezionamento; ecco il perchè quell'uomo trionfava del sepolcro e rivive. All'autorità della scuola il Cartesio contrappose l'individualità del senso privato; tradizioni, senso comune, la socialità del sapere, tutto si rifiutò da lui, si rifiutò col dubbio e con l'esame; ottima cosa l'individualità dell'esame e dell'evidenza, male i dispregi della socialità nel sapere. Il Vico li biasimò, e volle l'accordo; questa è la cagione di sua postuma rinomanza; e dà forse argomento ch'ai tempi negativi dell'epoca moderna sia per succedere l'altro del rinnovamento, se già e'non fosse cominciato. Il Leibnitz, non indulgente al secolo, pure ne ottenne le ammirazioni come fisico, matematico ed erudito; la filosofia del Vico restò deserta.

Nè crediate, o signori, che io tiri a indovinare; il Vico sentì a meraviglia le cagioni della noncuranza. Egli, in una lettera all'Esperti, contrappone il suo libro, *Principj di Scienza Nuova*, lavorato, e'dice, sull'idea della provvidenza e in conformità del senso comune, delle tradizioni e di tutto ciò insomma che unisce gli uomini, al disgregamento universale (ch'io descrissi altrove) cagionato da'dubbj del Cartesio, dalle sensualità del Gassendi, dallo sparpagliarsi di tutte le credenze in Germania ed in Inghilterra e dal sensismo del Locke. E, scrivendo al Solla sul medesimo argomento, dice: che la metafisica d'allora, cominciando dal dubbio, stordisce i giovani, fa loro perdere il senso comune, non può sul fine ripartorire la certezza; e così « mettendo in dubbio la verità che *unisce gli uomini*, li di-

spone ad ogni motivo di proprio piacere...... e dalle *communanze civili* li richiama allo stato di *solitudine.* » (*Op. T. VI, Milano.*) Eppure il Vico, povero, non curato, tra' dolori della vecchiaia e delle infermità, finisce la *Vita* (scritta da sè stesso) col dire che, pubblicata la *Scienza Nuova*, e' non ha più nulla da desiderare; e, in una lettera al Ciacchi: « Sia per sempre lodata la provvidenza..... non ho più voglia di lamentarmi.... non ho più timore della morte..... finalmente *son* fermato come sopra un'alta adamantina rôcca. » Sente il Vico che l'avvenire è suo; e lasciava passar la corrente. E notate, o signori, col Michelet; quell'istitutore d'una *Scienza Nuova*, nuova perchè appunto e'cerca le più antiche e comuni verità nella storia, fu naturale nascesse in Italia, il paese dell'*antiche tradizioni.* E quest'unione d'antico e di nuovo confacevasi a noi, che presto avemmo pacificamente le civili riforme; talchè la rivoluzione di Francia, come sa ognuno e come attestano il Botta ed il Colletta, non recò a noi la libertà civile, che già possedevamo; ci recò bensì libertà politiche, ma presto perdute, ribadì l'antica servitù straniera, ce ne accrebbe di nuova. Come in terreno più preparato, il Vico ebbe qui seguaci più presto, benchè minori troppo di lui e molto infervorati dell'Enciclopedia, per esempio Mario Pagano ed altri.

I fatti esteriori del Vico si dicono in brêve. E' nacque nel 1668, come il Villarosa trovò ne' libri di battesimo (*Opusc. scelti del. Vico; Napoli*, 1818), non già nel 1670, come raccontò il Vico, credendosi (e accade) men vecchio. Vispo ed allegro fin a' sett' anni, come il padre suo libraio, cadde allora da una scala e si conquassò il cranio; n'ebbe infermità lunga, molti tagli e perdite di sangue. Il medico gli pronosticò o vita breve o stupidezza, ma non ci dètte; chè il Vico fu quel ch'ei fu e arrivò ai 76 anni (morto il 1744), bensì *malinconico* ed *acre* come la madre. Ottenne all'Università la scuola di *rettorica* con tenue stipendio, non la maggiore del Diritto Civile; e, per campare i figliuoli, dovè dare il

tempo a lezioni private in casa e fuori. Le cure di famiglia, tutte a lui per la moglie buona ma sciatta, lo strepito de' figliuoli nella sua stanza, le visite degli amici, non gl'impedivano il raccoglimento; ei meditava tra que' romori, leggeva e scriveva. Acciaccato d'afflizioni domestiche, di povertà e d'anni, serbò sempre pazienza, religione, onestà; ma poi cadde in gravi malori; smemorato e attonito, guardava gli amici, non diceva, non rispondeva nulla; un dì si risovvenne, chiese le consolazioni di Dio e morì povero, ma tranquillo. (*Villarosa; App. alla Vita*).

Tale la vita esteriore; l'interiore ce la racconta egli da sè; ma non degli affetti, sì dell'ingegno e degli studj; e chi vuol intendere il Vico, legga quel libro. Il Vico protesta di non fare com'il Cartesio che nel *Discorso del metodo, per porre la sua filosofia e matematica*, atterrò *tutti gli altri studj;* ma vuol narrare i proprj e ciò che ne trasse. Udì filosofia dal Balzo, *nominale;* studiò da sè Paolo Veneto, *sommolista*, cioè seguace di Pietro Ispano, autore della *Summola* logica e rammentato dall'Alighieri:

« Lo qual giù luce in dodici libelli. »
(*Dante, Par., XII.*)

Ma l' ingegno ancor debole, in quella specie di *logica crisippea*, poco mancò non si perdesse (tant'è pericoloso, dice il Vico, dar a' giovani scienza sopra la loro età); e, *fatto disertore degli studj, ne divagò un anno e mezzo.* Un'adunanza accademica lo riscosse (caso non frequente); e il Ricci, tra scotista, platonico e seguace di Zenone, lo rimenò alla filosofia; ma la teorica dell'Ente, cioè la metafisica, il Vico la studiò nel Suarez. Entrato a caso nell'Università, udì lodare le istituzioni civili del Vulteio; e si dètte alla giurisprudenza col Verde, che, tritando i precetti, non mai salendo alle universalità della scienza, noiò lui, che *dalla metafisica s'era cominciato a formare la mente universale;* e indi studiò da sè il Vulteio civilista e il Canisio canonista, prendendo

gran diletto (notate, o signori) nelle massime astratte de'giureconsulti romani, filosofi dell'equità, e nella loro *interpretazione delle parole.*

A sedici anni vinse una causa pel padre. Ma *l'animo aborriva dagli strepiti del fôro*, ed « aveva un ardente desiderio d' ozio per seguitare gli studj; » gliel impediva la salute malferma e la povertà. Il vescovo Rocco, che lo sentì ragionare in una libreria, vi riparò mandandolo educatore de' suoi nepoti al castello del Cilento; e là per nov' anni fece Giambattista il maggior cammino de' suoi studj. Meditava il Riccardo, agostiniano; il Valla, per la latinità; e indi Virgilio, Orazio e Cicerone, paragonati a Dante, al Petrarca, al Boccaccio; leggeva ogni libro tre volte, per l'*unità*, pe' *legami*, per le *bellezze particolari.* Quel detto d' Orazio, che a' filosofi morali s'attinge poesia, tira il Vico ad Aristotile, e a Platone che lo contenta di più; e questi due, con Cicerone, gli fan germinare nell'anima, benchè non avvertito, il pensiero di un gius *ideale eterno*, *celebrato* nella città dell' universo col disegno della Provvidenza. Meditando i Padri e i Dottori, egli vide ne' primi Platone, Aristotile ne' secondi, ma *piegato ai sensi pii del maestro.* Tornato a Napoli, il Cartesio, ch' è in voga, gli spiace; e però il Vico è come *straniero nella sua patria;* preferendo quattr' autori, Platone che gli mostra l' uomo qual dev'essere, Tacito che glielo mostra qual è, Francesco Bacone con le sue proposte e co' suoi metodi, il Grozio che inalza l'animo all'universalità del diritto.

Da tal cenno di studj vedete, o signori, che il Vico riverbera in sè i raggi di molte età, dall' antiche alla sua; ecco le occasioni delle sue opere, che son filosofia, giurisprudenza e filologia in un tutto; le occasioni del suo stile in prosa, poetica in lui non felice poeta, serrata e confusa, come d' uomo che medita molto e ha poco tempo da scriver libri, concitata d' epiteti potenti, spesso di dantesca selvatichezza e sublimità.

Da' tempi, dalla vita e dagli studj del Vico si passi

ad accennare la sua dottrina, cioè: 1° la opposizione al Cartesio; 2° la metafisica ch'ei gli volle sostituita; 3° la filosofia morale e civile che ne derivò; il che risponde pure allo svolgimento de' suoi pensieri e de' suoi libri. S'oppose il Vico al Cartesio nell'orazione *De nostri temporis studiorum ratione*, e nel libro *De antiquissima Italorum sapientia;* con questo e con l'altro *De universi juris uno principio et fine uno*, dètte la metafisica; cominciò ivi, e proseguì la filosofia morale e civile nel libro *De constantia jurisprudentis*, e la compì nella *Scienza Nuova.*

Dissi altrove la parte buona del metodo cartesiano, cioè l'esame dell'uomo interiore, e la non buona, cioè il dubbio e il dommatismo che gli seguì. Confermò il Leibnitz con altri tal differenza; la conferma il Vico, che, nel discorso *De nostri temporis studiorum ratione,* dice: « Oggi si suol principiare gli studj con la critica (*critica hodie studia inauguramur*), che vuol purgare il *primo vero*, non solo da ogni falsità, ma da ogni *sospetto* altresì; comanda, poi, che i *veri secondi* e i *verosimili, ugualmente che gli errori*, si caccin dalla mente. Cosa non opportuna di certo; ne'giovani vuol confermarsi prima le verità di senso comune, affinchè, fatti uomini, non dieno con l'opera in *istranezze* ed in *insolenze.* » Gli effetti han mostrato che il Vico era profeta; non ascoltato perchè non grato. Il Cartesio (egli aggiunge) fa bene a muovere dal testimonio della coscienza, fa male quand'il *pensiero dell'esser suo lo vuol dare per principio dimostrativo delle cose tutte.* Così il Vico rispondendo al *Giornale de' letterati d' Italia:* « Quindi confuto non già l'analisi..... con la quale il Cartesio perviene al suo primo vero. Io l'approvo e l'approvo tanto che dico: anche i *Sosii* di Plauto, posti nel dubbio d'ogni cosa da Mercurio, come da un genio fallace, acquetarsi a quello *sed quom cogito equidem sum.* E dico che quel *cogito* è segno indubitato del mio essere, ma, non essendo *la cagione del mio essere, non m'induce scienza dell'essere.* »

Benchè dal Cartesio si rinnovasse il metodo d'osservazione interna, egli lo lasciò presto per un metodo di geometria, cioè di pure idee; e il Vico lo censura e dice, scrivendo al Solla, che tal metodo, recato dovunque, fa perdere il senno pratico; e aggiunge: « Ma quell' *analisi veramente divina de'pensieri umani*, la quale, sceverando tutti quelli che non hanno natural séguito tra di loro.., ci guida sottilmente fil filo entro i ciechi laberinti del cuore dell' uomo; di questa non se ne fa più caso. Anzi, col processo geometrico, Benedetto Spinosa impone ai cervelli deboli una metafisica dimostrata che porta all'ateismo. » (*Lett. a M. Gaeta.*) Oltrechè tal metodo è troppo tirato e manca d'eloquenza « come la sazievol maniera di ragionamento, sempre in forma sillogistica, *introdotta dagli Averroisti.* » (*Discorso per una solenne apertura dell'Accademia istituita dal Salerni.*)

L' opposizione del Vico a' metodi del Cartesio sta tutta qui, che il Cartesio, fermandosi al pensiero, ne lasciò le *attinenze*, quasichè dal pensiero per sè solo si potesse dedurre Dio e l' universo, i quali non si deducono da esso, PERCHÈ NON NE DIPENDONO; l' universo, poi, nemmeno può dedursi dalla nozione di Dio, perch' è un *fatto* LIBERO *del Creatore.* Inoltre la stessa dimostrazione sull'esistenza di Dio, tirata fuori dal concetto di Dio medesimo, ch' è causa proporzionata di tal concetto, presuppone di necessità i concetti d' infinito e di finito, e l' apprensione dell' *attinenza di causalità;* quindi ell' è ragionamento su tutto ciò, ma non lo produce nel pensiero. Il Vico, poi, sa che il metodo comprensivo è l' unico buono, cioè il metodo che afferma il pensiero con ogni attinenza sua; ed esclama: « Metodi che disperdon affatto l'intendimento, di cui proprio è di veder il *tutto di ciascheduna cosa e di vederlo tutto insieme*, che tanto propriamente suona *intelligere*, ed allora veramente usiam l'intelletto... e per vedere il tutto *si dee* considerare *per tutti i rapporti che una cosa* può avere con altre cose dell' universo. » (*Lett. al Solla.*)

Quindi 'l Vico riprende l'evidenza del Cartesio, se

ristretta al *segno* del pensiero, e alla percezione chiara e *distinta*, anzichè estesa a' principj supremi; la riceve bensì quando si pigli nell'estensione sua totale; però dice col Cartesio: « *Mente per perspicuas ideas vera rerum dijudicari:* il vero delle cose si giudica mercè la perspicuità dell'idee. » (*De uno univ. juris princ. Proloquium.*) Il Vico, inoltre, s'allontana dal Cartesio, ponendo necessariamente in accordo la ragione privata e l'autorità, e dicendo: « Si dee certamente obbligazione a Renato che volle il proprio sentimento regola del vero; perchè era servitù troppo vile star tutto sopra l'autorità. Ormai sarebbe tempo da questi estremi *ridursi al mezzo;* seguire il proprio giudizio, ma *con qualche riguardo all'autorità.* » E' censura il disprezzo per gli studj introdotto dal Cartesio che, sostituendo *a tutte l'altre autorità la propria*, fece com'i tiranni; e'dan la licenza per trarre in servitù.

Indi la riverenza del Vico al senso comune, perchè le comuni nozioni vengono da Dio, e fan l'uomo sociale (*De uno univ. jur.*); poi costituiscono la sapienza del genere umano (*La prima scienza nuova, L.* 2, *c.* 2), e i giudizj del popolo *universali* son oracoli, perchè voce di natura, e la natura è voce di Dio, *vox populi vox Dei*, benchè i giudizj particolari sien turbatissimi da passione: *populi mens in specie perturbatissima.* (*De uno etc.* § 152.) Indi ancora la riverenza di lui per la fede, talchè finì la *Scienza Nuova* con queste parole: « Se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio, » e finì il libro *De uno univ. juris principio* con quest'altre: « *Sine Deo in terris nullas leges, nullas respublicas, nullam societatem, sed solitudinem, feritatem et fœditatem et nefas esse:* Senza Dio non leggi, non repubbliche, non società di sorta, ma solitudine, ferità, corruttela e delitto. » Da ciò, infine, l'accordo nel Vico tra mente e cuore; però egli scrisse: « La vera sapienza è l'eloquenza che parla; e la sapienza è l'aggregato di tutte le virtù e della mente e del cuore; onde naturalmente escono da sè stesse e le più belle e le più grandi virtù della

lingua; le quali tre spezie di virtù compiono il vero uomo, che tutto è *mente illuminata, cuor diritto e lingua fedele*, interprete d'ambedue. » (*Lett. al Solla.*)

Che mai ne seguì, o signori? Che mentre il Vico abbandonò la parte negativa del Cartesio, sentì l'efficacia di lui quant'al metodo d'osservazione interna; e l'argomento migliore ce lo porge la *Scienza Nuova*. Ell'è, per sentenza del Vico, un disegno eterno della provvidenza ne'secoli della storia. Anche l'Alighieri accennò tale disegno; lo svolse di più il Bossuet; ma in che sta mai la novità del Vico? Sta in ciò; che mentre l'Alighieri ed il Bossuet riguardano i fatti esteriori come ordinati alla Chiesa, il Vico, poi, *cerca la legge de'fatti esteriori nella legge interna dell'umane facoltà; e dall'ordine di queste, che producon l'ordine di quelli, riconosce il disegno della provvidenza*. E quest'è davvero un filosofare. Udite, o signori, le parole del Vico: « Per andare a trovare tali nature di cose umane, procede questa scienza con una severa analisi de'*pensieri umani* d'intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole, che sono due fonti perenni del diritto naturale delle genti. Onde per quest'altro principale suo aspetto, questa scienza è *una Storia dell'umane idee*. » (*Principj di scienza nuova, L.* 1, *i metodi.*) E più addietro: « Questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i principj *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*. » (*Ivi, i principj.*)

Veduta la opposizione che il Vico fece al Cartesio e i termini di essa, vediamo che metafisica gli contrapponesse. E per intenderla bene, e per non attribuire al Vico errori che gli vengono attribuiti, bisogna considerare appunto gli errori ch'egli ebbe in animo di confutare. Suo avversario era il Cartesio; da'principj di lui prendon lume per contrapposto i principj del Vico. Voi sapete, o signori, e già lo spiegai a suo luogo, che il Cartesio mosse dal pensiero, soggettivamente, solitariamente ripensato; e, trovata in esso l'idea del pensiero

stesso e dell'estensione, credè con la sola idea di poter fare la scienza universale degli spiriti e de'corpi; la scienza universale *a priori*, come le matematiche; talchè lavorando sul *pensiero*, credè penetrare nell'intima essenza dell'animo e dedurne dall'essenza tutte le proprietà; lavorando poi sull'idea d'*estensione*, credè penetrare nell' intima essenza de' corpi, e dedurne tutto l'ordine e le leggi dell'universo. Talchè, o signori, il Cartesio passò dalle sole idee ad affermare la realtà; e identificò le scienze d' osservazione o de'fatti con le scienze *a priori* di deduzione o delle idee; identificava cioè la psicologia e la fisica con le matematiche pure. Tal sistema, confondendo l'idealità con la realtà, potè recare al panteismo dello Spinosa, e poi al panteismo dell'Hegel; oltrechè falsò la conoscenza de'fatti. Or bene, il Vico *resistè a tal confusione*, a tale idealismo, a tal dommatismo; considerate or voi come s'appongano quelli che, Egheliani, fanno lui precursore dell'Hegel.

Egli vi resistè con tre principj. Primo: *Vere scire est per caussas scire:* la scienza vera, assolutamente degna di tal nome, è quella onde si sa le cose per le lor cagioni; è principio antichissimo. E può intendersi generalmente così: non sappiamo nulla con pienezza, se di quel che sappiamo non si sa le cagioni, fino alla prima; giacchè la natura di ciò che dipende da un'altra cosa, non si conosce a perfezione, se la dipendenza stessa non si conosca. La cagione, in tal caso, divien la ragione di quel ch' è conosciuto da noi, ossia è ciò che lo fa davvero conoscere; anzi, ogni ragione (come un principio logico) è, in certo qual modo, la cagione di ciò che ne dipende; e però Aristotile e la Scuola chiamavan cause anco i principj del ragionamento perchè il ragionamento ne deriva. Ma quanto al modo poi di apprendere le cagioni, esso può intendersi doppiamente; andare, cioè, *a posteriori* dagli effetti alle cause; e *a priori* dalle cause venire agli effetti; dalle conseguenze salire a' principj, e da questi scendere a quelle. Scienza perfetta è la seconda, perchè vede in modo diretto la

processione delle verità e delle cose; la prima è imperfetta, ed è nel più de' casi la sola possibile all'uomo, che, non essendo l'assoluto, non può muovere da sè, come da Dio, per sapere ogni cosa ed operarla. Quindi la stessa cognizione ascensiva dagli effetti alle cause, non vedendo le cause in sè, ma per gli effetti, non sempre vi arriva, o, se v'arriva, non giunge mai all'intima essenza ch'è misteriosa.

Or bene, o signori; qual è la scienza delle cause conceduta dal Vico alla mente dell'uomo? la scienza dell'uomo interiore e del mondo son elle scienze *a priori*, scienze *a priori* di tutte le cose per le loro cagioni, come direbbe l'Hegel, o come diceva il Cartesio? Anzi il contrario; la dottrina del Vico è la più sobria (se badiamo alla sostanza) che mai fosse. Il Vico dal concetto di *scienza assoluta* deduce, che un'unica classe di scienze può esser tale, non altra che le matematiche pure: « *quia mens humana continet elementa verorum quæ digerere et componere possit:* giacchè la mente umana contiene gli elementi delle verità, i quali distinguer possa e comporre. » Le scienze fisiche, poi, non saranno mai tali, perchè « *elementa rerum naturalium extra nos sunt:* gli elementi delle cose naturali son fuori di noi; » ora, tanto sarebbe onnipotenza compor le cose per le loro cagioni, quanto produrle dal nulla all'essere. (*De antiquissima Italorum sapientia, cap.* 3.) Nè la scienza di noi medesimi può esser mai di deduzione, o per le cause; giacchè: « *dum se mens cognoscit, non facit; et quia non facit, nescit genus seu modum quo se cognoscit:* mentre l'intelletto si conosce, non fa sè stesso; e poichè non si fa, ignora donde o come si conosca. » (*Ivi, cap.* 1, § 3.) Nè ciò vuol dire, come penserebbe taluno, che il Vico neghi qualunque scienza o notizia ragionevole del fatto interiore ed esteriore, o neghi s'abbiano per segni certi delle lor cagioni; no, ammette il segno, egli dice (*signum, tecmirium*), ma il *segno non è causa.* (*Ivi, cap.* 3.) Talchè la scienza d'osservazione non va componendo dalle cause agli effetti, ma distingue questi, e argomenta

quelle « *itaque scientia humana naturæ operum anatome quædam videtur:* pertanto, la scienza umana par quasi un' anatomia dell' opere di natura. » (*Ivi, cap.* 1.) E però, nè Dio stesso si può dimostrare *a priori*, cioè con un' idea, che da *sè sola lo inchiuda* e se ne deduca; perchè tanto varrebbe quanto *fare* sè Dio di Dio e quindi negare quel Dio che si cerca; imperocchè la chiarezza del vero metafisico (cioè soprannaturale), la quale noi trarremmo dal nostro pensiero, è di numero una stessa con quella luce che noi non conosciamo se non per opaco.... e opache son le cose fisiche: « *Hinc adeo impiæ curiositatis notandi qui Deum optimum maximum* a priori *probare student. Nam tantumdem esset, quantum Dei Deum se facere et Deum negare quem quærunt. Metaphysici enim veri claritas eadem est numero ac illa lucis*, quam non nisi per opaca cognoscimus... *physica sunt opaca.* » (*Ivi, cap.* 3.) Voi capite, o signori, che restringendo il Vico alle *matematiche pure* la qualità di *assolute*, ciò non significa ch' egli restringa in loro la necessità, ch' è propria non meno della *metafisica;* ma il Vico vuol dire, che mentre ogni verità matematica si ha per un *lavoro* della mente sull'idee, la metafisica, invece, salendo a *Dio* e all' *ordine universale*, trova bensì l' assoluta e la relativa necessità di questi oggetti, ma la trova per *attinenze* tra essi e l' idee, non già per l' idee soltanto.

Dal che viene il secondo assioma del Vico: *Il vero si converte col fatto;* cioè, se la scienza in modo assoluto è quella che si ha per le cagioni, ha dunque perfetta scienza delle cose chi le fa, chi n' è la cagione. Così noi abbiamo scienza matematica, perchè la facciamo, partendo da certe idee di numero e dimensione, come da ipotesi; abbiamo scienza de' fatti umani, perchè li facciamo noi; in fisica si giunge alla certezza con gli sperimenti, perchè in qualche modo facciam quello che fa la natura (*De ant. ital. sap., cap.* 3); e le facoltà umane han certezza, tanto de' loro atti perchè li fanno, quanto delle cose esteriori perchè in relazione di tali

fatti. (*Ivi*, *cap.* 7.) Ma, salvo in matematica, non si può procedere da cima a fondo, formando da noi gli obietti della speculazione, perchè le matematiche sole da cima a fondo le facciamo con poche idee; la scienza dell'altre cose, poi, è solamente in parte *a priori* (*per caussas*) in quanto, cioè, facciamo gli obiettì di essa, come i nostri atti e gli esperimenti, ma non l'*ordine intero* delle cose, che noi non facciamo; nè facciamo neanche noi stessi; però non se n'ha scienza di deduzione ideale pura o semplice, ma d'attinenze fra la realtà e l'idee, attinenza che il più delle volte non dipende da noi. Voi capite, o signori, come il Vico ben ponga il dito nella ferita; lo Spinosa, come poi il Fichte e l'Hegel, fanno tutt'il sapere *a priori*, appunto perchè immedesimano Dio e l'uomo, la ragione umana e la causalità universale; il Vico dimostra, che non possiamo avere la scienza universale *a priori*, perchè non abbiamo (e qui basta la coscienza) l'universale causalità. Or come mai potè dire il Ferrari che dal Vico si confonde la causalità con l'identità ideale; confusione ch'egli anzi combatte? Però stabilisce che il vero creato si converte col fatto, ma il vero increato non è fatto da Dio, sì generato in sè stesso: *verum creatum convertitur cum facto, verum increatum cum genito.* Dio sa tutto, perchè in sè contiene gli elementi (o le idee) dalle quali compone il tutto; l'uomo poi s'affatica di saperlo col distinguerlo: « *Deus scit omnia quia in se continet elementa ex quibus omnia componit: homo autem studet dividendo ea scire.* » (*De antiq. Ital. sap.*, *cap.* 1.)

Così il Vico ha ridotto nel vero confine il *dommatismo*; ma com'ha egli combattuto, o signori, lo scetticismo? Per la medesima via.

Egli non crede possibile scetticismo nessuno, nè quant'alla coscienza del pensiero nè quant'all'essere proprio: « *Scepticus non dubitat se cogitari nec dubitat se esse; quin curat sibi bene esse per assensus suspensionem;* lo scettico, di fatti, non dubita di pensare, nè dubita d'essere; chè anzi cura il ben essere proprio per

sospensione d'assenso. » (*De antiq. Ital. sap., cap.* 1, § 3.) E benchè il Vico impugni la conoscenza delle cose per le loro cagioni, *a priori,* tuttavia non crede possibile il dubbio sull'*esistenza* delle cagioni, dacchè si vede gli effetti, cioè i fatti. Lo scettico le nega bensì o ne dubita, perchè ignora la loro natura. Che mai oppone il Vico? Egli non nega tale ignoranza delle cause *in sè stesse, a priori,* anzichè pe' loro effetti; ma dice: dall'ignoranza nostra non dovete arguire un dubbio universale; anzi quel concetto di scienza universale, avuto da voi, e pel quale desiderate tal perfezione di scienza, vi prova che di tutti gli effetti si dà cause (come voi ammettete) e che di tutte le cause *si dà la comprensione in una prima verità* ch'è Dio: *primum verum quod est Deus*; scienza che naturalmente non possiam aver noi, perchè non siamo la *prima verità.* Talchè, il vostro medesimo dubbio inchiude il concetto d'una verità prima che comprende ogni scienza; voi desiderate tale scienza, perchè ne concepite la necessità; voi la negate, perchè non è vostra; ma ciò è un contraddirsi; negandola, già la ponete. Considerate, all'incontro, che a forma di quel *vero* che sa tutto perchè tutto fa, così le *verità umane* noi le sappiamo (quando le sappiamo) per le cause, dacchè noi le facciamo con elementi che son dentro di noi, nè qui vale il dubbio, perchè vero e fatto s'identificano. (1, § 3.)

E quindi ci troviamo naturalmente, o signori, all'assioma terzo del Vico; che Dio, com'è il principio dell'essere, così è il principio del conoscere. E il Vico ci sale in tal modo. Egli distingue le idee nell' uomo dalle forme universali o metafisiche in Dio; ma argomenta bensì queste da quelle. Voi sapete già, o signori, che il Malebranche disse: ogni idea essere infinita e vedersi in Dio. Or ciò il Vico e nega e confuta chiaramente: « L'uomo (e' dice) nè è nulla, nè è tutto; però nè sa pensare il nulla, se non negando alcun che, nè sa pensare l'infinito, se non negate le cose finite: *nec de infinito nisi per negata finita.* Oppone il Malebran-

che: Ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti. Certo, ma non scende che ciò mi sia un vero infinito, bensì che ho in mente la forma impressa del triangolo e ne conosco tali proprietà; però ella m'è archetipo di ogni triangolo: *sed non id mihi infinitum verum, sed quia habeo trianguli formam in mente impressam, cujus hanc nosco proprietatem, et ea mihi est archetypus æternorum*.... Così parlerebbe male chi dicesse infinita una pertica di dieci piedi (*qui decempedam dixerit infinitam*) perchè ogni cosa estesa si può misurarla su tal regolo. » (*De ant. Ital. sap.*, *cap.* 2.) Dunque il Vico negò l'infinità dell'idee nostre; ma tali forme fisiche sono, e' dice, *impronti* delle metafisiche; e, « poichè recano evidenza di sè (così egli, rispondendo al *Giornale de' Letterati Italiani*), raziocino da ciò che significano; » e quindi si solleva, il Vico, a somiglianza del Leibnitz, al concetto de' punti, delle forze, de' conati, all'infinito, all'ente ch'è per essenza, a Dio. (*De antiq. Ital. sap.*, *passim.*, e *Risposte al Giorn.* ec., e *De uno univ. juris princ.*) Ed è da notare, o signori, che, discorrendo il Vico di tali dottrine, ha frasi così al suo solito ardite, involute, metaforiche, da non interpretarsi una per una (chè parrebbero di panteismo), ma nel tutto, e con la *dichiarazione* che il Vico aggiunse alle sue *Risposte*, e co' principj fondamentali già spiegati e ch' escludono affatto l'identità tra Dio e l'universo, tra Dio e la ragione umana.

E, seguitando, dice il Vico che su tutte le idee di genere e sopr'ogni scienza noi abbiam notizia di principj eterni; eterni, perchè non è mai possibile la loro falsità. E da tali principj egli arguisce che Dio è principio di tutt'i principj. « L'uomo, egli dice, consta d'anima e di corpo; pel corpo e pe' sensi, cose finite, gli uomini son separati tra loro; ma per la mente vi ha comuni nozioni del Vero eterno; come il *nulla non ha attributi; il tutto è maggiore d'una sua parte*; *tutti desiderano la felicità*.... Ma tali nozioni l'uomo non potrebbe aver comuni con gli altri, se non avesse comune

l'idea d'ordine, dalla quale, per la quale e nella quale la mente paragona gli attributi dell' ente col nulla, il tutto con la parte, l'un bene con l'altro e con l'ottimo. Ma tali verità son eterne; dunque l'idea dell'ordine eterna.... Due poi sono i generi delle cose, la mente e il corpo; e poichè l'idea dell'ordine eterno non è idea del corpo, dunque è idea d'una mente; nè d'una mente finita perchè unisce tutti gli uomini e tutte le intelligenze; dunque l'idea dell'ordine eterno è idea d'una mente infinita. La mente infinita è Dio; dunque l'idea dell'ordine eterno ci dimostra tre cose; e che Dio è, e ch'è una mente infinita, e ch'è in noi l'autore degli eterni veri: *auctorem nobis æternorum verorum esse*. Le tre verità eterne già dette, son principj, l'uno della *metafisica*, l'altro delle *matematiche*, l'altro dell'*etica*; dunque i principj di quelle scienze son da Dio. » (*De uno univ. juris princ.*) Talchè, o signori, la scienza che tratta di questi principj e degli universali sarà pel Vico la metafisica; il sommo della certezza, perchè Dio ne pone in noi gli elementi, e noi con essi ne traggiamo le conseguenze, per tutto l'ordine delle cognizioni umane. (*Risposta ai Letterati d' Italia.*)

Detta la opposizione al Cartesio e la metafisica che egli vi contrappose, si dia un cenno della filosofia civile ch'egli ne trasse. Già voi sapete, o signori, come il Vico ricerchi dovunque i principj universali che reggono la scienza. Or bene, passando il Vico dalla scienza de' principj alla scienza de' fatti umani, nota che se Dio è primo principio dell'essere e primo principio del conoscere, cioè primo vero metafisico e primo vero logico, egli è altresì il bene supremo; e aggiunge: « Poichè il bello è costituito dall'ordine, tant'è dire che le scienze cadono nell'eterna verità, quanto nell'eterna bellezza; e poichè il bello eterno è l'onestà dell'anima, segue che gli uomini son portati per ingenita forza al vero ed all'onesto. » (*De uno univ. etc. in nota.*) L'eterna verità e l'eterna onestà son comuni ad ogni mente; però l'uomo è naturalmente sociale; e i fatti umani, benchè tra-

viino *in particolare*, tuttavia, mercè queste leggi eterne che son legame tra gli uomini, vengono *in universale* a riprodurle, quindi effettuano il disegno della provvidenza.

Eccovi, o signori, i due principj che son come il sangue di tutta la filosofia civile del Vico; que' due principj già detti, l'uno che Dio è il bene sommo, l'altro che però è unica la legge la quale unisce gli uomini. Il Vico usa il vocabolo *giurisprudenza* nell' antico significato, che abbracciava il *diritto naturale*, e la filosofia del dovere o la *morale*, e l'*applicazione del diritto eterno ideale a' fatti*. Però svolse il Vico mirabilmente il diritto naturale e l'etica nel libro *De uno universi juris principio*, e nell'altro *De constantia jurisprudentis*. Questo poi e' lo distingue in due parti: *De constantia philosophiæ*, e *De constantia philologiæ*. Discorre nel primo delle verità supreme del gius, le quali reggono tutte le leggi positive e tutt'i fatti umani; discorre nel secondo del come la *filologia*, ch'è per lui la *scienza dei fatti umani esteriori* (leggi positive, costumi, tradizioni, lingue, storia), debba con la filosofia da un lato, e con l' esame de'fatti dall'altro, chiarire *la storia ideale eterna* che si nasconde nell'innumerabile varietà degli eventi. E quind' il Vico applica il suo disegno al *gius romano*, com'esemplare d'ogni gius; e più largamente applica il disegno stesso *alla vita di tutt' i popoli* nella *Scienza Nuova*.

E va considerato qui un fondamentale principio del Vico: la filosofia non è compiuta, se non istudia i fatti umani con la filologia; nè la filologia è compiuta, se non ispiega i fatti umani con la filosofia; questa da sè sola è troppo astratta, e si perde in vane generalità, quella da sè sola è troppo minuta e disciolta e si perde in empirismi. Il Vico palesa tal suo concetto nelle immagini disegnate ch'ei premette alla *Scienza Nuova*, e nell' *Idea* dell' opera. La metafisica, in effigie di donna alata, guarda in un triangolo dov'è l'occhio di Dio raggiante in un gioiello convesso ch'è sul petto di lei; ed ella tiene un piede sul mondo. E dice il Vico, il triangolo con l'occhio veggente è Dio con l'aspetto della

sua provvidenza; il gioiello è sul petto, e dinota il cuor terso e puro, ed è convesso, dove il raggio si rinfrange e risparge al di fuori, « perchè la metafisica conosce Dio provvidente nelle cose morali pubbliche, ossia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni. » Però i mondi del sapere son tre: il *mondo delle menti umane* (*degli universali eterni*) contemplato in Dio dalla metafisica; il *mondo degli animi umani*, ch' è il mondo *civile*, ossia il mondo delle nazioni; e il mondo *fisico* o *naturale*.

Ora, per meditare il mondo civile, distingue il Vico la nazione ebrea dagli altri popoli, e dimostra co' fatti ch' ell' è una eccezione singolarissima fra tutte le antiche nazioni. Quant' all' altre, per considerare lo svolgimento naturale del diritto e del dovere e delle istituzioni civili, bisognava considerar l' uomo caduto in barbarie, cioè in balía de' sensi, e che se ne rileva con l'idee religiose, co' matrimonj e con la santità de' sepolcri, argomento dell' immortalità. Indi 'l Vico esamina, come si svolgano le lingue, le famiglie, le teocrazie e gli altri governi, e l' origine della poesia e d' ogni umanità. Chi vuol concepire la grandezza di quel volume, legga nel primo libro i tre capitoli sulle *Dignità* od *Elementi*, su'*Principj* e sul *Metodo*; certo, i più di quegli aforismi hanno fecondità mirabile. Ad esempio: « L' uomo per l' indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell' ignoranza, egli fa sè regola dell' universo. » Indi le favole sulle antichità remotissime. E quest' altro: « Le cose fuori del loro stato naturale non durano. » Indi, contro l' Hobbes, arguisce il Vico, che la società è stato naturale. E un altro: « Idee uniformi, nate appo interi popoli, debbon avere un motivo comune di vero. » E indi la ricerca di tali somiglianze, e la ricerca di tali motivi o leggi.

Quant' al metodo, già si vide ch' egli lo stabilisce nell' esame dell' uomo; e da tal esame, unito alla storia, trae fuori le prove filosofiche e filologiche d' un disegno eterno. Notate, di grazia, o signori, come il Vico sia com-

prensivo nell' esame filologico. E' si propone d' indagare la mitologia, le frasi delle lingue eroiche o antichissime, l' etimologia delle lingue natie, il *vocabolario mentale*, cioè l' unità dell' idee nelle varietà delle lingue e degl' istituti, o scernere il vero dal falso nelle tradizioni volgari; raccogliere e collegare le grandi reliquie dell' antichità; vedere gli effetti di tutte queste cagioni, narrati dalla storia *certa:* criterio per camminare tra questi laberinti di cose sia il *senso comune*, ch' è vincolo della varietà de' fatti, « e chiunque se ne voglia trar fuori (dice il Vico), egli veda di non trarsi fuori da tutta l' umanità. »

Ponendo fine, si accenni tre cose. Il Vico mette un risorgimento spontaneo dall' assoluta barbarie; supposto che non ha conferma ne' fatti, com' osserva il Romagnosi. È vero; ma, temperato il supposto, riman certo che i popoli da una tal quale rozzezza posson venire a civiltà; e qui han luogo le più fra le leggi notate dal Vico. Secondo: il Vico prend' errore in molti particolari di lingue, di leggi e di storia. È vero; restano bensì tant' altre verità su' simboli, sul linguaggio poetico, sulle ragioni storiche del diritto, verità messe in opera oggi, specie dagli Alemanni, e non di rado esagerate, ma che pur dettero impulso a stupenda erudizione. Infine; il Vico dà la legge de' *ricorsi*, cioè che i popoli, sorgendo da barbarie a civiltà, poi ricadano in barbarie. È vero; ma il Vico tacque di ciò nell' opera prima di *Scienza Nuova;* poi, que' ricorsi (benchè troppo simmetrici, e però contradetti dall' arbitrio umano e dalla provvidenza) non son tuttavia simili affatto, e nota il Vico le differenze tra la barbarie antica e l' altra del medio evo; inoltre, que' ricorsi, se temperati, palesano la legge del progresso, che non va per linea retta come volle il Condorcet, ma per linea *spirale* come accennò il Fichte, essendo manifesto che i primi secoli del medio evo non furono un progredire, quantunque lo preparassero.

A ogni modo, che mai resta del Vico quant' alla filosofia *civile?* il metodo, ch' egli descrisse primo; e poi la

grande verità che la scienza dell' uomo intero non si compie nell' interna riflessione, ma col riscontro di tutt' i fatti umani, delle lingue, delle tradizioni, de' proverbj, de' canti popolari, dell' arti, delle leggi e d' ogn' istituto; perchè la coscienza dell' uomo si ripete in ogni coscienza, e da ogni coscienza escono segni comuni; come da un capo all' altro della terra gli occhi di tutti gli uomini, per un pensiero stesso, si levano a' cieli.

LEZIONE VENTESIMAPRIMA.

DOTTRINE DEGLI SCOZZESI.

Sommario. — Gli Scozzesi, come il Vico, vollero opporre al dubbio cartesiano la certezza sulle supreme verità, al dommatismo geometrico di lui la diversità de' metodi, all' individualità de' sistemi la socialità. — Tentativi nell' Europa contro le negazioni d' ogni manièra. — Si vedano in Iscozia. — Cenni sulla Scuola scozzese e su' nomi principali di essa. — Si chiamò Scuola scozzese, non perchè l' uno segua l' altro, ma perchè si distinsero dalle false opinioni dell' età loro. — Son liberi pensatori, che han comune l' oggetto della scienza, il metodo, i suoi confini, e che fan progredire l' osservazione interna, come i fisici l' esterna. — Il merito maggiore degli Scozzesi è nell' esame particolareggiato de' fatti. — Si esamina come la Scuola scozzese opponesse all' *individualismo* dell' Hobbes e dell' Hume le dottrine morali e sociali; allo *scetticismo* la certezza del conoscimento naturale; al falso *idealismo* la teorica della percezione. — Quando si miri al fine delle teoriche scozzesi, cessa l' apparente singolarità di certe dottrine sulla *simpatia* o sopr' altri *affezioni morali* ch' essi dicono fondamento alla moralità. — La teorica morale si mette dagli Scozzesi per argomento principale contro lo scetticismo. — La moralità o l' immoralità d' un sistema può essere criterio filosofico della sua verità o falsità; giacchè *verità e bene* non si separano. Ma va distinto tra' principj morali e le deduzioni più remote. — Benchè lo scettico, che non ammette la verità, non ammetta pure la giustizia, tuttavia gli argomenti morali han sempre viva efficacia. — Gli Scozzesi parlano del sentimento morale quasi di criterio della moralità; tuttavia, nel sentimento considerano la percezione, e nella percezione il *principio universale*. — A ogni modo, non determinarono con diligenza le ragioni metafisiche della moralità, perchè ciò non valeva coi loro avversarj. — Gli Scozzesi hanno egregie osservazioni sull' attività del volere, combattendo la opinione sensistica della passività; ma un po' eccederono; e il Maino de Biran andò agli estremi. — La Scuola scozzese avversò lo scetticismo con la legittima certezza del conoscimento naturale. — Nell' esame dell' umane facoltà crederono stesse la bontà del metodo, e nell' esame de' fatti interiori o delle lor leggi la vera filosofia. — L'evidenza è carattere d'ogni conoscimento vero. — Così l'evidenza di fatto, come l' evidenza di ragione. — Le verità di senso comune non si possono criticare, e ogni critica le suppone. — Il dubbio sulla veracità delle potenze naturali è irreparabile. — Si risponde al Jouffroy che lo crede necessario. — Si mostra com' è falso confondere il *vero relativo* con la necessità del dubbio. — Gli Scozzesi dettero agli scettici un appiglio, negando la percezione delle cause e delle sostanze, ma ponendo bensì la percezione degli effetti e delle qualità. — Si chiarisce perchè gli Scozzesi ebbero tali opinioni. — Non basta un giudizio istintivo per vincere il dubbio, ma occorre una ragione. — Ma dal Reid al Kant ci corre, perchè il Reid pone la necessità intrinseca delle verità fondamentali, e perchè consente la percezione *immediata* delle qualità o degli effetti. — Gli Scozzesi riprendono i creatori di sistemi; promovono l' osservazione interna, e con questa distinsero la filosofia dalla fisica; ma ristrinsero un po' troppo le discipline filosofiche. — Errore contrario di chi non vuol computare tra esse la psicologia. — Gli Scozzesi opposero la *percezione* all' idealismo; giacchè dall' idea non si può mai passare alla realtà e v' occorre un' at-

tinenza. — Gl'idealisti, trovando nella percezione un elemento *soggettivo*, vanno a negare l'oggettivo e la relazione. — La sensazione è *segno*, il *concetto* è pensabilità. — Teoriche false sull'immaginette o sull'idee com'*oggetti* del conoscimento. — Gli Scozzesi non compirono la dottrina vera, ma le dettero grandi miglioramenti. — Merito di quelli nella filosofia.

Al Vico fo succedere, o signori, la Scuola scozzese, per buone ragioni, non solo di tempo. ma sì di scienza. Qual è mai l'intento del Vico? Contrapporre al *dubbio* del Cartesio la *certezza delle supreme verità;* al *dommatismo geometrico* di lui la *diversità tra scienze* di deduzione e scienze sperimentali, tra scienze *a priori* e scienze *a posteriori;* all'*individualità* dell'esame e de'sistemi, la *socialità* de' principj della coscienza umana, della filosofia civile e del senso comune. Or bene, o signori, quest'intento medesimo, precisamente, fu altresì degli Scozzesi; ma con qualche diversità ne' modi e nella felicità dell'esito: diversità ne'modi, perchè gli Scozzesi ristrinsero l'esame alla psicologia, lasciarono quasi la metafisica; diversità nell'esito perchè le dottrine loro, non come quelle del Vico rimasero deserte un pezzo, ma vennero accolte con amore in tutta Scozia. E quant'a ciò, è un punto da considerarsi. Alle dottrine del Reid procacciaron favore in patria (benchè non senza contrasto) il suo metodo sperimentale co'precetti di Francesco Bacone, la facilità, chiarezza e amenità delle osservazioni, e il bello stile; inoltre, amò il popolo scozzese, ruvido allora ma non corrotto, e tenace ne'costumi e nella religione, quel combattere i dubbj dell'Hume ed il sensismo del Locke. Fuor di patria poi si dilatò la stima di tali dottrine quando rifioriva il Vico, cioè nel secolo nostro, e per la medesima necessità di abbattere i sistemi negativi, propagandole in Francia dal 1811 il Royer Collard ed il Maine de Biran, in Italia il Galluppi; tant'è vero che i tempi dann'occasione e credito a' libri.

Narrai altrove, discorrendo le sètte filosofiche dell'età moderna, come nel secolo XVIII elle mostrino giù giù, passo passo, continuamente, l'accostarsi alla negazione universale, tanto nello speculare quanto nel fare; talchè i moti francesi rovesciarono il buono ed il cat-

tivo, l'antichità ed i vecchiumi, la tradizione del genere umano e gli errori volgari o di scuola, per poi tentare un riordinamento che, lasciando il vecchio, ristori l'antico, e ne tragga le ragioni del nuovo. La possibilità del riordinamento consiste in ciò, che la tradizione *costante e progressiva* non finisce mai; sopravvive agli errori perchè costante, è progressiva perchè li combatte col riparare quel ch'ell'aveva d'imperfetto e cercando nuovi aspetti di verità. E noi vedemmo in Francia i buoni Cartesiani che, senza lo scetticismo del maestro, ne prendono l'esame e la spiritualità, per contrariare le sensualità pagane del secolo XVI; e la scuola di quelli si mantenne gran tempo in Europa fin su'principj del secolo presente; difettosa per geometrie di metodo, buona per l'alto concetto dell'anima umana e del pensiero. In Germania, poi, tra 'l secolo XVII e il XVIII, sorge il Leibnitz e la sua scuola, che, nemica degli scettici e d'ogni altra setta, resiste più ch'altro al sensismo ed alla signoria crescente de' materialisti; e se il Wolf trasmodò in forme geometriche, salvò la filosofia dall'identificarsi con l'anatomia. Da noi sorsero allora scuole non di molta spontaneità e novità (fuorchè il Vico); ma per compenso temperarono sempre gli eccessi di scuole o sètte straniere, com'il Boscovich, il Falletti, il Genovesi, il Baldinotti; anche i medesimi sensisti, com'il Romagnosi ed il Costa, fuggirono le conseguenze più dannose, riconobbero (per esempio) l'attività dell'animo umano. In Iscozia, poi, fiorì la detta Scuola scozzese, che non solo domò gli errori del tempo suo, ma lasciò altresì nella filosofia grandi miglioramenti e perenni.

L'Hutcheson, irlandese d'origine, cominciò la detta scuola, verso il 1729, eletto professore all'Università di Glascow; e là insegnò fin al 1747. Il suo scritto più celebrato è il *Sistema di filosofia morale;* e accennerò fin d'ora che come da lui, così da'successori si contrastò al dubbio dell'Hume con le idee e co'sentimenti di moralità. E Giorgio Tumbull, morto il 1752, seguì

l'Hutcheson, insegnando all'Università d'Aberdeen; pubblicò i principj di *filosofia morale*, e (ponete mente, o signori) si propose nello studio dell'uomo i metodi stessi del Newton; fu maestro a Tommaso Reid per tre anni. Adamo Smith, discepolo egli pure all'Hutcheson, e nato il 1723, sedè a Glasgow professore di filosofia morale il 1752, e la divideva in quattro parti: Dio e suoi attributi; etica o de'doveri; svolgimento de'principj morali nella giurisprudenza; istituti politici per aumentare la ricchezza, il potere e la prosperità degli Stati. Di lui ci rimangono principalmente la *Teorica de' sentimenti morali* e le *Ricerche sulla natura e sulle cause della ricchezza de' popoli*. Questo grand'uomo, benchè preceduto dal nostro Bandini e da qualch'altro italiano, è tuttavia il padre dell'*Economia sociale*, avendola *ordinata* con molte osservazioni de'fatti e delle lor leggi *a corpo di scienza;* le astrattezze posteriori le han recato più danno che utilità. Giacomo Béattie, il Fergusson, il Brown, il Blair ed altri, formano co'predetti un amabile schiera; ma primeggiano su tutti Tommaso Reid e Dugald Stewart.

Il Reid nacque il 1710 a Strachan, nelle parti più settentrionali e montuose di Scozia, tra genti di costume semplice e schietto. Bibliotecario all'Università d'Aberdeen, poi ministro in una piccola parrocchia di contado per 15 anni; per undici professore di filosofia in uno de'collegi di detta Università; successore allo Smith in quella di Glasgow; si ritrasse infine a'suoi luoghi, e vi morì di 86 anni il 1796. Fu pio di cuore; e da me cattolico si dice così, giudicando i fatti; e so che la mala fede sola esclude dalla Chiesa unica; della fede buona o cattiva, giudice Iddio. Perdè il Reid la moglie e i cari figliuoli, già maturi, fuorchè una figliuola, che lo assistè nella vecchiezza; ma fra tanti dolori e'si rassegnò; e scriveva, mortagli la sua compagna: « L'aver perduto quest'intima amica, con cui ho passato 52 anni, mi ha gettato in un mondo sconosciuto... ma ogni mondo è il mondo di Dio, ed io lo ringrazio pe'sostegni ch'egli mi lasciò. »

Festoso co' fanciulli, anche da vecchio, si mescolava nei lor giuochi; pensoso nel volto, con gli amici si rallegrava in un sorriso di benevolenza; conservò i modi timidi delle sue montagne; debole di memoria quant' ai fatti particolari, conservò la gagliardía del ragionamento fin alla morte; pietoso, dall' Università mandava lemosine a' suoi vecchi popolani: l' animo nostro si ricrea, o signori, pensando che da lui e da quella compagnia d' uomini virtuosi risorgesse tal filosofia. Oltre un opuscolo sulla *Quantità*, e l' *Esame* della logica d' Aristotile, scrisse il Reid le *Ricerche sull' intendimento umano* (giudicate dallo Stewart l' opera migliore di lui), i *Saggi sulle facoltà intellettuali*, e i *Saggi sulle facoltà attive*; libri che il Jouffroy volgeva in francese con molta lode. Dugald Stewart, nato il 1753, morto il 1828; professore di filosofia a Edimburgo, operosissimo, scrittore bello e bel parlatore, già scolare del Reid, poi amico e biografo, gli succedè nella dottrina e nelle virtù. Scrisse di più principale (e ve n' ha traduzione in francese) gli *Elementi di filosofia dello spirito umano*, i *Saggi filosofici sul sistema del Locke, del Berkeley ec.*, il *Compendio di storia della filosofia moderna* e i *Saggi di filosofia morale*.

Lo Stewart potè mirare da vecchio la diversità tra' sistemi e la scienza vera; perchè le opinioni del Condillac, già combattute dal Laromiguière (*Lezioni di filosofia*), cedevano finalmente all' umili dottrine degli Scozzesi, professate nell' Accademia di Parigi dal Royer-Collard (i frammenti delle cui lezioni pubblicava il Jouffroy nella traduzione del Reid); il Maine de Biran, poi, le convalidò, lasciato il Condillac e perfezionante sè ed il proprio pensiero su su a gradi, come narrò l' illustre Naville, che ne pubblica i libri. Il Galluppi fece altrettanto in Italia, come già dissi; nè avvi ormai, qui o fuora, chi non ponga gli Scozzesi tra' più benemeriti della filosofia.

Segno sicuro d' eccellenza è questo, che gli Scozzesi, non perchè l' uno ripeta l' altro, o perchè v' abbia un

maestro e gli altri sien discepoli, furon chiamati una Scuola, ma perchè si distinsero dalle false opinioni dell'età loro, come la Scuola di Galileo da' peripatetici; del resto non v' ha ombra di servilità; son liberi pensatori, che han comune l' oggetto della scienza, il metodo, i suoi confini, e che mandano avanti l'osservazione interiore, come i fisici l' osservazione esterna. Per esempio, molti colleghi di Tommaso Reid (vedete, o signori, non i suoi discepoli soltanto) ne accettarono i pensieri; egli fondò un' Accademia d' amici, che, a somiglianza del *Cimento* in Firenze, si riunivano ogni settimana, e dalle lor letture usciva i libri del Reid, del Gregory, del Campbell, del Béattie e del Gérard: esempio degnissimo d' imitazione. E i libri di tale Scuola formano un' egregia parte della letteratura inglese, per la finezza dell' osservare e dello scrivere, lontanissimi da ogni aridità, pesantezza e oscurità. (*Vita del Reid scritta da D. Stewart e tradotta dal Jouffroy nell' op. del Reid, vol.* 1, *Paris; Stewart, Histoire abrégée etc.; Notice biographique sur D. Stewart, Œuvres de D. Stewart, tom.* 1., *Bruxelles* 1829; *Dictionaire philosophique, par M. Frank.*) Del resto, poichè il merito loro maggiore sta nell' esame particolareggiato de' fatti interni, riesce impossibil cosa ridurre qui la sostanza di quegli scritti ad un cenno conveniente; per esempio, mostrandosi dal Reid che il bello dell' armonia è analogo a' sentimenti e agli affetti dell' uomo, e che ciò viene indicato dal vocabolo *accordo*, egli osserva, che se più persone amiche discorrano insieme, le lor voci s' accordano naturalmente e senz' avvedersene. (*Essais sur le facultés intellectuelles, Essai III. Ch.* 4.) Or di tali fatti l' opere del Reid e di quella Scuola son piene; e sarebbe lontanissimo dal vero chi giudicasse la ricchezza degli Scozzesi da que' poveri saggi che se ne dà, lodando o biasimando certe loro proposizioni.

Astenendomi, dunque, da' ragguagli specificati mi par bene ristringermi a tre punti, che risguardano l' efficacia degli Scozzesi sul riordinamento *sostanziale* della

scienza e contro errori *sostanziali*; chiarirò, primo, come la Scuola scozzese opponesse le dottrine morali e sociali all' *individualismo* dell' Hobbes e dell' Hume; secondo, la certezza del conoscimento naturale allo *scetticismo;* terzo, la teorica della percezione al falso *idealismo.*

Voi non ignorate, o signori, che l' Hobbes riduceva il diritto e il dovere alla forza; talchè ogni uomo ha (secondo lui) un desiderio interminato, e quindi un interminato diritto a ogni cosa, escludendone ogni altro; però la natura dell' uomo è incivile, tutta individuale, disamorata; e lo stato si origina non per amore di socievolezza, ma per infrenare la guerra ch' è nostra natural condizione. Lo scetticismo dell' Hume, negando la *comunanza del vero e del bene,* corroborava sì tristo errore. Gli Scozzesi, perciò, mossero dalle dottrine morali, mostrando che l' uomo si riduce a compagnia, non già com' a stato violento, ma com' a stato naturale, per inclinazione cara e soave dell' animo. Indagarono essi le facoltà umane, e misero in rilievo i natii sentimenti di benevolenza, di simpatia, di dovere e simili; anzi, per vincere l'insocievolezza degli avversarj, fecer vedere che, quantunque noi abbiamo, non solo i doveri quant' agli altri uomini, ma verso Dio ancora e verso noi stessi, pure *i sentimenti di socialità son la prima occasione che ci rende accorti d' ogni dovere.* Quindi lo Smith pose ad argomento sommo di moralità la *simpatia*, che ci trae ad amore ed a compatimento; com' anche pose il *lavoro* a fondamento della pubblica ricchezza, giacchè il lavoro implica naturale necessità di consorzio. Ponete mente, o signori, come, riguardata in tale aspetto la teorica morale sulla *simpatia*, vien a perdere quella singolarità che le dánno i confutatori. E per fermo, chi mai non sa come ne' fanciulli la nozione del giusto e dell' onesto si vien educando con gli affetti di famiglia?

Comunque (attendete, o signori, a ciò), la teorica morale si mette da ogni Scozzese, dal primo all' ultimo, com' un argomento principale contro lo scetticismo. Dubitare della *verità*, dicono essi, è dubitare altresì della

giustizia; e dubitare della giustizia è distruggere l' uomo e l' umana società; dunque lo scetticismo è assurdo. Il Kant stesso (già ne discorsi altrove) cercò di rimediare allo scetticismo proprio con la certezza del libero volere e dell' onestà; ma egli non vi rimediò, perchè al dubbio contro la validità della ragione riparar non può la ragione; ei dètte bensì argomento di più che gli affetti e concetti morali resistono più d'ogni altro ai dubbj.

Or si domanda qui (degnatemi d' attenzione, o signori): la moralità od immoralità d' un sistema può egli mai porsi filosoficamente a criterio del suo valore scientifico? in altre parole, conosciuto che un sistema è buono, si può dir subito è vero? conosciuto ch'è cattivo, si può dir subito è falso? A voi parrà strano il quesito, come pare a me; tuttavia, o strano o no, oggi si fa, e da' Kanziani si stabilisce che la scienza dee mirare al vero solamente, o a quel che dà la ragione, senza badare nè punto nè poco al bene od al male, o ad altri criterj estranei. Sia, ma i Kanziani, se fedeli al maestro, han meno facoltà d' ogni altro per sostenere ciò; dacchè il maestro loro, negata la verità quant' alla ragione speculativa, riaccettò la verità quanto alla ragione pratica, non già costretto dalle premesse, ma repugnante l' animo suo alle illazioni. Pure, si guardi al quesito in sè; voi capite, o signori, che la verità ed il bene non si separano, e che, ove manchi l' uno, mancano ambedue; così c'insegna la loro nozione e l' esame dell' uomo. La loro nozione, perchè l' onestà è un volere quel ch' è nell' ordine, e l' ordine voluto è l' ordine conosciuto, e l' ordine conosciuto è la verità: l'esame dell' uomo, perchè la ragione stessa che giudica del vero giudica del buono, però dicesi falso così un giudizio erroneo in matematica com' un errore nel diritto naturale o nell' etica, e poi (la storia de' filosofi n'è una prova) gli affetti entrano sempre a piegare o qua o là le speculazioni, e se non c' entra gli affetti buoni c' entra i cattivi. S' avverta bensì che fra' giudizj morali, altro è l' evidenza de' prin-

cipj e delle massime più generali, altro è la deduzione remota di lontane verità; in quelle non accade oscuramento, in queste sì; le prime son regola costante al filosofo, non le seconde. Però gli Scozzesi ebbero ragione a servirsi di tal criterio, cioè delle verità morali più manifeste. Si obietterà che gli scettici rigorosi (non i Kanziani, scettici a mezzo), poichè rigettano la verità, non ammettono la giustizia, e che quindi l'arme degli Scozzesi non ha punta per quelli. Ma, considerate di grazia, o signori, che prima ho risposto a chi divide il buono dal vero, e che però (quant' a' termini della proposizione) la verità l'ammette; poi, lo scettico rigoroso non si lascia vincere a' ragionamenti astratti, egli dubbioso della ragione, ma più lo vince la voce di natura e il fargliela sentire: e la voce del bene è la più viva. Io credo che gli Scozzesi meritin lode anche per ciò; e gli effetti han mostrato l'efficacia di loro dottrine su molti e sul medesimo Kant, che, *spregiandole, tuttavia le conosce e le segue*, come dallo Stewart si notava molto bene; le segue nell'ammettere i concetti *a priori*, le segue nel profondo sentimento dell'umana libertà e moralità. (*Stewart*, *Histoire abrégée etc.*, *P. III*, *Sect.* 4.)

Esaminato il valore scientifico di tali dottrine morali, rispett' al dubbio, accennerò la loro natura. Gli Scozzesi parlano assai del sentimento morale; talchè s'è opinato ch' essi ne vogliano fare il criterio di moralità. E quindi s'oppone: altro è il concetto del bene che regge l'azioni, altro è il sentimento buono che si muove nell'animo; il primo è causa, effetto il secondo; quello è regola, questo è un impulso all'operare. È così, rispondo, ma la dottrina degli Scozzesi non diversifica; e la spiega il Royer-Collard in un suo frammento. (*Origine et conséquences de la confusion, de la sensation et de la perception.*) Come (essi dicono) se noi tocchiamo un corpo qualunque, altro è la sensazione che ne proviamo nell'anima, altro la percezione dell'oggetto esteriore, e altro il principio universale che la sensazione com'effetto debb'avere una cagione, di tal guisa, per al-

tro, che il sentire dà occasione al percepire, e il percepire dà occasione al principio universale; così, mirando un uomo che patisce, altro è il sentimento di compassione, altro il percepire una qualità buona nell' atto a cui m' inchina il cuore, altro l' idea generale della sua bontà, di tal guisa bensì che il compatire dà occasione al percepire la bontà dell' atto, e tal giudizio inchiude, per suggerimento di natura, il principio universale della giustizia. Que' filosofi, pertanto, non ignorarono la dottrina vera che a loro si suol contrapporre. Ma non vuol negarsi tuttavia che gli Scozzesi, curando l' esame vero de' fatti interiori, per sostituirlo a' sensisti e agli scettici che pur vantavano l' osservazione de' fatti, non sentirono la necessità di meglio determinare le ragioni metafisiche del bene, come de' doveri e de' diritti. Ciò, a ogni modo, non è un errore, sì un *confine* del metodo loro.

Per bene stabilire la certezza e l' efficacia delle verità morali, gli Scozzesi esaminarono molto l' attività del volere, e fecero egregie osservazioni. Gli scettici e i sensisti se la prendevano contr' essa, facendo l' anima inerte; perchè la libera energia del volere contraddice troppo a chi neghi la causalità e la spiritualità. Accade per altro che nel fervore della controversia e badando a vincere l' errore, si sdruccioli da un eccesso ad un altro; così già nel Reid scorgiamo la tendenza d' esagerare il primato della volontà su tutte l' altre facoltà; esagerazione che dal Maine de Biran fu recata poi all' estremo. Per esempio, dal Reid si censura ne' peripatetici la distinzione fra intelletto passivo ed attivo, parendo a lui che l' attività dell' intelletto sia un' attenzione e che l' attenzione sia effetto di volontà. Che cosa mi paia di quella distinzione, si disse altrove, nè ora ci tornerò; ma soggiungo che l' *astrarre*, il *distinguere*, il *paragonare* sono per fermo un' attività dell' intelletto, e la volontà può dirigerla, non già creare gli atti speciali delle facoltà; e dirò col Vico che le facoltà si chiamano dal *fare*. (*Reid, Recherches sur l'entendement humain. Ch.* 2, *Sect.* 10.)

Detto l'opposizione degli Scozzesi all'*individualismo* dell'Hobbes e dell'Hume, si veda il secondo punto, o com'essi contrariarono lo *scetticismo* più direttamente. E dico che l'avversarono col mostrare la certezza del conoscimento naturale, talchè nell'esame dell'umane facoltà crederono stésse la bontà del metodo, e nell'esame de' fatti interiori e delle lor leggi la vera filosofia. Certezza del conoscimento naturale, osservazione interna, scienza che ne deriva; ecco la teorica che il Reid in modo speciale, e poi gli altri, misero di fronte agli scettici.

E anzi tutto si noterà che carattere d'ogni conoscimento vero è per gli Scozzesi l'*evidenza*. Lo Stewart la distingue in intuitiva e deduttiva; la *intuitiva* od immediata contiene gli assiomi, la coscienza, le percezioni esteriori e la memoria, poi le leggi fondamentali delle credenze umane che risguardano l'identità personale, l'esistenza de' corpi, la costanza delle leggi naturali; la *deduttiva* contiene le verità di ragionamento. (*Stewart, Esquisses de philosophie morale. Sect*, 9. § 1 *e* 2.) Voi capite, o signori, che per essi l'evidenza è universale; però dice il Royer-Collard contro il Cartesio: « Voi siete certo della coscienza vostra, perchè il vostro pensiero, e nel pensiero un che pensante, v'appariscono ad evidenza; or bene, se la risposta è buona, tutto ciò ch'è evidente è certo del pari; tutte l'evidenze di fatto e tutte le evidenze di ragione hanno l'autorità medesima, che l'evidenza particolare de'fatti attestati dalla coscienza. Ed è la coscienza, la coscienza medesima che fa palese, non solo la necessità de' suoi giudizj, ma di tutti gli altri, così d'un assioma geometrico, come dell'esistenza de' corpi. » (*Critique de Descartes.*) O signori, il Cartesio non avrebbe da rispondere nulla.

Poichè il Kant, come fermammo altrove, toglie lo scetticismo dall' Hume che negò fede all'umane facoltà, e poichè il Reid scrisse principalmente contro di questo, accade che, leggendo i libri del Reid, par già ch' egl' indovini 'l Kant e lo combatta; lo Stewart, poi, che gli

sopravvisse, l'oppugna di fatto con le dottrine della sua Scuola. Diceva il Reid che le verità di senso comune non possono criticarsi, perchè ogni critica le suppone (*Analyse de la logique d'Aristote. Ch.* 1, *Sect.* 4), e va sempre inculcando come il dubitare di ciò che natura ci porge, sia un assurdo, e che il dubbio sulla veracità delle potenze naturali sia *irreparabile*, giacchè ogni ragionamento a ripararvi bisogna pur farlo con esse. Ciò ripete il Royer-Collard, e dice che da tal dubbio è distrutta ogni filosofia. (*Fragm.* 1.) Ebbe ragione, o signori, la Scuola scozzese? Il Jouffroy, nella prefazione al Reid, ragiona di ciò a lungo e fa due conclusioni: *prima*, che realmente il dubbio sulle facoltà umane è irreparabile, ma necessario; *seconda*, che però bisogna star contenti al *vero umano*, senza cercare l'*assoluto*, palesato in altra vita. Che vuol egli dir questo? perchè mai 'l dubbio sulle nostre facoltà è necessario? Perchè, risponde il Jouffroy, nessuno può assicurare che le cose sien tal quali ci appariscono al pensiero; e chi giungesse a tal punto, avrebbe il vero assoluto, come presumono gli Alemanni succeduti al Kant, anzichè il relativo, ch'è possibile a noi come il Kant dimostrò. Ma si risponde, o signori, tre cose.

Prima: dubitate voi, come il Kant, che la ragione cada in paralogismi naturali, o che naturalmente sragioni? Ebbene, ogni filosofia, ogni certezza è impossibile *tanto sul vero assoluto, quanto sul relativo;* perchè, ad ogni modo, su'fenomeni giudichiamo e ragioniamo come sulle realtà; e si può sempre dimandare: chi vi assicura che, giudicando e ragionando così, la ragione non s'inganni? Dunque il Kant, ponendo la sua critica della ragione, non potea fare il suo libro, e cadde in un paralogismo; è un paralogismo tutta l'opera sua. *Seconda:* qual criterio ha egli di non errare nell'opinioni sue? La necessità del giudizio; cioè, che il Kant non può affermare il contrario. Ebbene, così ne'principj evidenti della ragione, come nelle verità di coscienza o com'anche nella percezione del mondo esteriore, il *giu-*

dizio è necessario; giudicare in modo diverso ci repugna *invincibilmente.* Di fatti, si può negare tutto ciò con gli arbitrii della riflessione, ma il giudizio spontaneo afferma tutto ciò di *necessità e sempre*, così nel Kant e ne'suoi, come negli altri uomini tutti. *Terza:* il vero relativo od umano voi lo distinguete dal vero assoluto o divino, e ne concludete la necessità del dubbio. Ma si risponde, che tra l'uno e l'altro può essere diversità non contrarietà, perchè al vero non s'oppone il vero, ma solamente il falso. E poi, il vero è relativo? Sia, ma la relazione non toglie la verità, giacchè la relazione stessa è una realtà e quindi una verità; però il variare delle relazioni non ci nasconde la indipendenza del vero e delle cose dal nostro pensiero, attestatane dalla coscienza. Ebbe, dunque, ragione la Scuola scozzese a sostenere la veracità del conoscimento naturale e l'assurdità del negarla o del dubitarne.

Per altro, essa dètte un appiglio allo scetticismo. Si vedrà più oltre, che gli Scozzesi ammisero la reale percezione de'fatti e interni ed esterni, negata dagli scettici; negarono tuttavia la reale percezione della causa di que'fatti e della sostanza. Or come pensiamo noi l'una e l'altra? In virtù, dicono gli Scozzesi, dei principj di sostanzialità e di causalità, suggeriti con evidenza dalla natura; talchè noi, concependo que'principj, non apprendiamo già le cause o le sostanze reali, ma vi crediamo istintivamente o secondo legge di natura, per autorità di que'principj. Tal credenza (stando ai filosofi scozzesi) non è cieca quant'ad un principio di ragione; ma è cieca quant'alla realtà, *non de'fatti, bensì della lor causa sostanziale.* Per esempio, tocco una tavola; percepisco realmente la *estensione* e la *solidità* di essa; le percepisco direttamente come reali e distinte dall'anima mia o fuor di me; la *sostanza,* poi, non la percepisco. Sì me n'avverte la ragione col dirmi: v'è una sostanza estesa e solida ch'è causa della sensazione. Come mai si fermarono gli Scozzesi a questa percezione degli effetti e delle qualità, e non andarono

più oltre? Per due cagioni: *prima*, essi trovarono negata ogni percezione da' sensisti, fu dunque un passo di più l'ammettere almeno la percezione delle qualità: *seconda*, temerono gli Scozzesi che, ponendo la percezione delle sostanze, si presumesse aver di loro una nozione assoluta, piuttostochè relativa o secondo le relazioni loro col sentimento, nè s' accorsero che relativa debb'essere pur sempre, anche posta la percezione delle sostanze, giacchè noi le percepiamo nel sentimento ch'elle ci recano. Ripiglierò tal materia più qua; vuol notarsi ora, che, posta in genere la veracità del conoscimento naturale, quando poi si scende ad esaminarlo, non bastano le credenze istintive, dovendoci essere una *ragione;* il conoscimento, se conoscimento, è ragionevole. Gli Scozzesi mettono la ragione d'un principio evidente; ma un principio ideale può chiarire bensì, non già farci affermare la realtà, perchè dall'idee alla realtà non v'è passaggio. Quindi, i fatti esterni ed interni non si manifesterebbero mai come *effetti* e *qualità*, se in qualche modo non apparisse la loro *attinenza reale* con le cagioni e con le sostanze. Nondimeno gli Scozzesi, più che cadere in errore furono in ciò difettivi; combatterono lo scetticismo e fecero molti passi nel vero; non giunsero sin alla fine, perchè il compimento è opera di molti e del tempo.

Concedetemi un'altra osservazione, o signori; il Jouffroy nella prefazione al Reid, par che identifichi (mercè le dette credenze) la dottrina del Reid con quella del Kant; quasichè l'uno e l'altro abbian fatta *fenomenale* la verità, cioè soggettiva o di mere apparenze. Ma ci corre di molto; perchè (nè il Jouffroy lo nega, non lo nega nessuno) la Scuola scozzese ammetteva i principj evidenti di verità *necessaria*, dove il Kant li fa solo apparenti, non immutabili in sè stessi; poi, se il Reid nega le percezioni delle cause e sostanze reali, mette bensì le percezioni degli effetti e delle qualità reali, dove il Kant nega ogni reale percezione. E che differenza ne viene? Enorme; giacchè vietandoci 'l Kant ogni at-

tinenza con ciò ch'è distinto dal pensiero, rende inestricabile il dubbio; mentrechè il Reid, mostrando tale attinenza, ci dà la via per compiere il difetto della sua dottrina.

Dalla certezza del conoscimento naturale tirarono gli Scozzesi la conclusione: che perciò, ad acquistare la filosofia, occorre esaminare con diligenza le facoltà quali ci son pôrte dalla natura, e i lor fatti e limiti e leggi; tant'è lontana, o signori, questa dottrina così dal dommatismo che afferma senz' esame di ragioni evidenti e di fatti, come dallo scetticismo che li discrede! Osservazione diligente, continua, progressiva de' fatti interiori; trarre da' fatti le leggi; usare a ciò i principj della ragione; tal è il metodo predicato dagli Scozzesi, e usato a meraviglia. Il metodo di Galileo e di Francesco Bacone non è causa forse di continui miglioramenti quant'a'fatti esteriori? Or bene, dicono gli Scozzesi, adoperiamo tal metodo quant'a'fatti interiori, e le conseguenze saranno le stesse: « Io sono inclinatissimo (scriveva il Reid al Gregory) a giudicare l'ingegno d'un uomo dalla stima ch'egli ha di Francesco Bacone. » Quindi, per gli Scozzesi, è una vanità il voler dare d'un tratto e in unità compiuta, come volle il Cartesio, il sistema universale della filosofia; ella va crescendo come la fisica, perchè crescono le osservazioni e cresce però la notizia delle leggi interiori: « Se (scrive il Reid nelle *Ricerche sull'intendimento umano*, *conclusione*, e ripete lo Stewart nella Vita del Reid) Galileo avesse cercato d'elevare un sistema compiuto di fisica, è probabile che i suoi lavori sarebbero riusciti di poca utilità; ma invece, ristringendosi a' punti ch' e' poteva chiarire, gettò i fondamenti a un ordine di conoscenze, non mai cessato di levarsi più su, e che fa la gloria dello spirito umano. » Non si vuol credere tuttavia che gli Scozzesi negassero la parte buona del Cartesio, cioè l'esame e l'efficacia ch' egli ebbe sulla filosofia; anzi dice lo Stewart: « Dal Cartesio in poi v'ha un progredire continuo e palese in filosofia per l'applicazione del metodo induttivo all' esame dello spirito umano. »

Di qui vien fuora il concetto che si formarono gli Scozzesi della filosofia. Essi la distinsero dalla fisica. perchè questa s' appartiene a' fatti esterni ed alle lor leggi; quella, poi, a' fatti interni o dello spirito ed alle leggi lor proprie. Ed ecco, o signori, un perfezionamento dell' età moderna; i progressi delle scienze fisiche han mostrato *chiara* la loro diversità dalle filosofiche. diversità non ignota del tutto agli antichi, ma oscuramente. Se non che gli Scozzesi, volendo riparare al danno de' sistemi, che, dietro gli esempi del Cartesio nella parte dommatica, preser forme geometriche, son corsi all'opposto; e lo Stewart negò la possibilità di ricerche metafisiche sulla natura dell' anima, pure ammettendo quelle su Dio; il che è contraddizione. Che la natura delle cose non si conosca senz' i fatti, quest' è certo; ma che pe' fatti si conosca la natura. è certo del pari. Qui permettetemi, o signori, ch' io mi fermi un po' ad accennare un' opinione affatto contraria de' nostri tempi. Dice taluno che l' esame de' fatti interiori è preambolo alla filosofia, ma non è filosofia o scienza. Voi capite, che ciò non dee ammettersi. L'esame de' fatti interni serve d' ingresso alla metafisica, questo è vero; ma che non sia scienza filosofica e parte integrale di filosofia, quest' è falso. Parte integrale d' una scienza chiamasi ciò che la costituisce. Ora, chi mai non sa che lo studio dell' uomo interiore fa parte di filosofia e che lo studio dell' uomo non si può avere senza l' esame de' fatti interiori, e che da questi *soltanto* può trarsi la ragione del metodo e la legge del pensiero? Se prendesse consistenza tal opinione, noi ritorneremmo a' vani dommatismi della Scuola alessandrina.

Resta, o signori, il terzo punto che io terminerò con brevità; cioè, come gli Scozzesi opponessero all' idealismo la percezione. Affinchè ciò s' intenda con chiarezza è necessario premettere qualche avvertenza. L' uomo è rinserrato forse nell' anima sua o, al contrario, percepisce il mondo corporeo? La coscienza ne risponde che lo percepiamo, e tutti gli uomini son certi di percepir-

lo. Ma come mai si percepisce? La spiegazione del fatto non deve (pel metodo razionale) distruggere il fatto, sì tentare di chiarirlo e di vederne le ragioni fin dove si può. Ogni attinenza, lo dissi già, è ad un tempo evidentissima ed arcana; evidentissima in sè, arcana nel modo; e la percezione non è altro, se non l'attinenza fra il conoscimento ed i corpi. Accade che gli uomini di sistema, non sapendo trovare il modo de' fatti, li negano, e tanto più facilmente, quanto più a quel falso sistema può esser comodo negarli. È certo che la percezione, come tutt'i fatti naturali, ha del misterioso, ma la scienza non può per questo negarla, giacchè la riflessione scientifica, paragonando la percezione de' corpi con ogni altro fatto dell' anima, s' accorge che la percezione ha de' termini percepiti e che i termini percepiti hanno essenziale diversità da' fatti dell' anima e dalla percezione medesima. Chi potrà mai confondere l'estensione d' un corpo, toccato da me, col senso e con l'intendimento che io ne ho? Ben è vero che nel sogno v' è l'apparenze de' corpi; ma, svegliato appena, io mi accorgo che la percezione reale diversifica, non di grado, bensì essenzialmente dal fantasma; m' accorgo che nel sogno la *percezione* mi mancava.

Negano taluni la percezione de' corpi, perchè trovano in essa un alcun che *soggettivo*, e che non può essere attribuito a cose distinte dal pensiero e dal senso, vo' dire la sensazione, il fantasma, ed il concetto; talchè non credono v' abbia passaggio a termini esterni. Ma, di grazia, e come potrebb' egli darsi un' attinenza tra l'anima e cose distinte da lei, senzachè vi fosse nell' anima un principio e un effetto dell' attinenza? C'è dunque il fatto soggettivo; ma nel fatto *soggettivo* si scopre la relazione con un termine distinto da esso, non ammettendo la quale, il fatto medesimo si negherebbe. La percezione, altra è sensitiva ed altra è intellettiva. Ponete un libro; io lo tocco, ne sento l'estensione e la solidità, ossia, a dir meglio, sento un che d'esteso e di solido; di tal fatto è capace il senso, e quindi anche il

bruto; ma se percepisco l'estensione e la solidità come tali, e ne ho il concetto, dimodochè le apprendo, confusamente prima, distintamente poi, come qualità d'una causa e d'una sostanza che dicesi corpo; allora la percezione non è più solo sensitiva, è altresì intellettiva, e qui concorre il senso e l'intelletto, nè di tal notizia il bruto è capace. È certo adunque: si percepisce la cosa per via di sensazione e di concetto; la sensazione, poi, si riproduce nella fantasia, il concetto o l'idea si riproduce nella mente, anche cessata la percezione, giacchè nell'anima restò l'effetto e la possibilità di quell'attinenza; ma tutti ci accorgiamo che vi manca l'attinenza in atto; e ciò è d'evidenza innegabile. La ridestata sensazione, pertanto, è come un vestigio sensibile o un segno della cosa, l'idea o il concetto n'è la pensabilità, quantunque manchi l'atto del percepire, ossia la reale apprensione del senso e dell'intelletto.

Or qui sorge un'altra disputa: come mai può darsi tale rappresentazione, cioè il segno e la pensabilità dell'oggetto? Il materialista Democrito finse che dagli oggetti si muovano immaginette, penetranti nel senso; finzione assurda, giacchè la sensazione e l'idea non han nulla di materiale. Aristotile distingueva (come altrove spiegai) la percezione sensitiva e l'intellettiva; e poichè faceva un atto della materia l'anima sensiente, fingeva che la sensazione stampi nel senso un che di simile alle qualità dell'oggetto; finzione non meno assurda per la stessa ragione già detta, e perchè non si sa capire che immagini poss'avere un odore od un sapore. Gli scolastici (e pure ciò narrai altrove) ritennero quell'immagini; ma, con Aristotile, con Platone e co' Padri, distinsero da esse l'idea, o specie intelligibile, ch'è la pensabilità della cosa o il suo concetto. Tutti, poi, ammisero che senso e intelletto, allorchè percepiamo, non si ferman punto nell'immagine o nell'idea, sì nella cosa; la sensazione e l'idea valgono di mezzo; l'idea che è il concetto, termina sempre, appunto perch'è concetto, nella cosa concepita. Il Cartesio, poi, chiudendo l'anima in

sè stessa, negò la percezione; e dietro al Cartesio il Malebranche ed il Locke, e come lui ogni sensista; talchè, secondo loro, l'idea o la sensazione sola è oggetto immediato dell'apprensione, anzichè la cosa, la qual poi concepiamo in sè (non si sa come), perchè la crediamo simile all'idea o alla sensazione. Che mai ne seguì? Posta la impossibilità di percepire gli oggetti, si cadde nell'idealismo col Berkeley e nello scetticismo con l'Hume e col Kant. Di fatto, se l'oggetto dell'anima è l'idea, questa non può mai assicurarmi della realtà; nè il confronto è possibile, diceva benissimo l'Hume, se ci manchi un termine da paragonare con l'altro.

Tali premesse mi rendon facile spiegarvi la dottrina degli Scozzesi. Il Reid e gli altri s'opposero alla teorica dell'idee, com'oggetti del pensiero. L'avere idea d'una cosa, dice il Royer-Collard, è nel comune linguaggio pensare a tal cosa; aver l'idea distinta d'una cosa, è concepirla distintamente: *c'est la concevoir distinctement.* (*Fragmenti; Théorie des idées.*) E tal è precisamente il concetto dell'idea secondo san Tommaso, come notava l'Arnauld nel *Trattato delle vere e false idee.* Però gli Scozzesi ben confutarono il Cartesio, il Malebranche ed il Locke; ma non intesero bene l'antica dottrina, ch'essi (d'altra parte) conoscevano poco, non troppo eruditi dell'antica filosofia, come si sa nè si nega generalmente. Il Reid e gli altri fecero altresì un esame accurato delle facoltà sensitive e videro che le sensazioni dell'odorato, del gusto, del tatto e della vista ci dànno le qualità secondarie, qualità occulte che son causa delle sensazioni; il tatto *principalmente* ci dà le qualità primarie, l'estensione e la solidità, chiare, nè possibili a identificare con la sensazione.

Ma, poichè non si vincono presto gli errori nè si giunge subito al concetto della verità piena, così gli Scozzesi caddero in tre difetti molto contrarj: primo, volendo stabilire la percezione esterna, par neghino che il tatto ci

porga mai apparenze sensibili soggettive, mentre che i sogni ci mostrano invece l' *apparenze* della solidità e della estensione; secondo, non seppero negare del tutto la opinione degl' idealisti e de' sensisti che l' anima non sia in comunicazione con le cagioni esterne e con l'entità delle cose, e quindi posero che l' esistenza de' corpi e dell' anima stessa ci fosse suggerita da un principio ideale; terzo, mentre distinguevano i bruti dall' uomo per la diversità della ragione, dettero ad essi la percezione intellettiva, ch' è solo dell' uomo, anzichè la sola sensitiva ch' è comune a tutti gli animali. A non ammettere le percezioni della causa e della sostanza, si credono costretti da ciò, che le cause e le sostanze rimangono ignote *a priori;* val a dire, non si sa da noi, come le tali qualità o i tali effetti scaturiscan da quella tal entità o essenza; il che noi dovremmo conoscere, se l' entità delle cose si conoscesse in moto assoluto, come si sa che dal centro d' un circolo i raggi vann' uguali alla circonferenza. Segno del non saper noi l' essere delle cose *a priori*, movendo, cioè, da esse per venire agli effetti o alle qualità, si è, che non sappiamo la necessità per cui le qualità secondarie sieno e appariscano in tal modo, anzichè in un altro. Ma gli Scozzesi (com' ho notato già in questa Lezione) non dovevano negare il fatto per l' oscurità del modo; poi, altro è percepire l' entità da sè, altro percepirle *a posteriori* o in relazione con qualche fatto; infine, dire che percepiamo le qualità esterne, non la loro sostanza, è troppo assurdo, giacchè le qualità esistono in essa, nè hanno entità da sè sole; così non percepisco mica l' estensione e la solidità, bensì un che solido ed esteso; credere altrimenti è astrazione mera, opera, cioè, mentale, posteriore al fatto naturale delle percezioni. Credo, bensì, che il Reid e gli altri, per mancamento di chiarezza nel concetto, si avviluppassero nelle parole su tale materia, e che forse non credettero mai di negare la percezione *a posteriori*, bensì quella *a priori*, appunto perchè non seppero proporsi tal distinzione. A ogni modo, seguì da tal contro-

versia, che, mentre la Scuola socratica, i Padri, i Dottori e l'Arnauld mettevano la percezione *senza troppo esaminarla*, gli Scozzesi l'esaminarono, e se ne creò quella parte affatto nuova di psicologia, dove s'indaga diligentemente la natura e il divario e la legge delle sensazioni e delle percezioni, e la diversità del percepire sensitivo dall'intellettivo.

Concludiamo; qual è dunque, o signori, il merito vero degli Scozzesi? L'aver mostrato come la filosofia debb'aver sempre un carattere morale, rinnovando così la scuola di Socrate e la filosofia cristiana; poi l'aver dato effetto all'osservazione più diligente de' fatti interiori, con che la psicologia s'è accresciuta di moltissime verità; poi ancora l'aver combattuto le idee, come obietti immediati e diretti del nostro pensiero, anzichè mediati e riflessi; e finalmente la teorica, così perfezionata, e posta in via di compimento, della percezione interna ed esterna.

Nella Lezione prossima mostrerò come i filosofi d'Italia più illustri, cioè il Galluppi, il Rosmini, il Gioberti ed il Ventura, considerati nel concetto generale della scienza, si compiano fra loro e costituiscano un'unità.

LEZIONE VENTESIMASECONDA.

GL' ITALIANI.

SOMMARIO. — L'*esame da un lato*, la *tradizione scientifica* dall'altro, ambedue formano il progresso. — Fuori d'Italia primeggiò l'esame, in Italia la tradizione. — Si ridestò l'attività delle speculazioni con Pasquale Galluppi. — Proseguì l'opera di lui Antonio Rosmini; dopo, il Gioberti; con essi s'accompagna il Ventura. — Cenni sulla efficacia loro in Italia. — Nell'indirizzo di questi filosofi si contiene gli altri; fuorchè i seguaci di scuole alemanne. — Il risorgimento della filosofia tra noi seguitò il risorgimento d'Italia e lo promosse. — Cenni sulla vita del Galluppi, del Rosmini, del Gioberti e del Ventura. — Questi valentuomini si compiono fra loro. — Tre gradi della filosofia; rivolgimento del pensiero sulla coscienza, per istudiare i fatti interiori e le loro attinenze; poi, si ascende agli universali e a Dio; infine, con la nozione di Dio creatore, viene ordinata sinteticamente la scienza dell'universo e dell'uomo. — Ma, poi, a non errare in queste speculazioni, ci aiutano coloro che già vi meditarono con intelletto d'amore; ed ecco la tradizione scientifica. — Ne' mentovati filosofi si scorge tutto ciò; il Galluppi prevale in psicologia; in ideologia il Rosmini; nell'ontologia il Gioberti; nell'accordo della tradizione il Ventura. — Il Galluppi va considerato nelle sue attinenze col Cartesio, coi sensisti, col Kant, e con la Scuola scozzese; de' quali prende il buono e lascia il falso o il difettivo. — Ma egli non compì l'opera; tiene un po' del dubbio cartesiano, mentre lo rifiuta; non distingue l'intelligibilità delle cose dalla loro sensibilità; non distingue la percezione sensitiva dall'intellettiva. — Il Rosmini va considerato tra il Galluppi, il Kant, l'Hegel e la tradizione scientifica. — Suoi meriti nell'osservazione dei fatti; dottrina del sentimento fondamentale ec. — Il Rosmini compiò alcune teoriche, le quali 'l Galluppi lasciava imperfette. — Primato dell'idea d'entità. — Concede al Kant il Rosmini la distinzione tra i giudizj meramente ideali e i giudizj sulla realtà, com'anche la distinzione tra *materia* e *forma* delle cognizioni, ma nega che ogni conoscenza sia soggettiva. — Imitò l'Hegel nel cominciare dall'idea dell'*essere*, fuggì l'errore di dedurre da essa l'ordine reale. — Ogni dottrina sua tentò accordare con la tradizione. — Non s'accetta l'opinione del Rosmini che fa *oggetto* l'idea nelle percezioni, anzichè la realtà; e s'esamina la relazione oggettiva ch'è in ogn'idea, talchè, se l'idea stessa è oggetto, è inutile la relazione oggettiva. — Non s'accetta l'altra opinione sull'intùito dell'idea eterna; nè l'altra che confonde l'indefinita generalità o *possibilità* ideale (di cui è capace l'indefinita *potenza* dell'intelletto umano) con l'infinito; nè l'altra che nega la moltiplicità dell'idee secondo la moltiplicità degl'intelletti. — Il Gioberti s'avvide della confusione tra indefinito e infinito, e pose a capo della filosofia la nozione di Dio creatore. — Non si può accettarne l'intùito; ma il Gioberti ebbe meriti egregi nel far vedere come la *verità della creazione* regga tutte le scienze, l'ontologia, le matematiche, la logica, la morale, la cosmologia, l'estetica, la politica. — Il Ventura combattè l'opinione mistica dell'intùito con la tradizione dei Padri e de' Dottori. — Egli pende al tradizionalismo, ma non vi cade. — Distingue l'idee e le cognizioni. — Quelle si formano per l'attività dell'intelletto; queste si conseguiscono dalla ragione, ma con l'aiuto della

Fede. — Difetto del Ventura si è, la poca indulgenza verso i filosofi Gentili e i moderni. — Bisogna proseguire l'opera riunita di questi valentuomini.

Se noi ci volgiamo addietro per considerare i progressi dell' età moderna, che ho narrata fin qui, ci accorgiamo che in realtà (com' io dissi da principio) la filosofia per l' esame dell' uomo interiore tenta di venire ad un ordinamento nuovo, cioè a ben distinguersi dall' altre scienze, ed a collegare le parti sue in un tutto; e vi siete accorti, o signori, che come il Cartesio mescolò l' esame legittimo al dubbio, così nascono da questo non solamente le sètte, ma certi difetti eziandio nella filosofia buona, i quali a poco a poco diminuiscono, finchè la nostra età non abbia il suo compimento, o finchè non si rinnovi. L' *esame da un lato*, la *tradizione scientifica* dall' altro; ambedue formano il progresso, giacchè il nuovo germoglia sull' antico; ma i due principj non hanno anche trovato congiunzione perfetta. Fuor d' Italia primeggiò l' esame, in Italia la tradizione; però se fuor di qui prevalsero nella scienza molti errori, qui (salvo eccezioni come il Vico) prevalse la passività dell' imparare anzichè del cercare. Chi ridestò fra noi l' attività delle speculazioni fu Pasquale Galluppi che, scrivendo in modo assai chiaro, e professore a Napoli, una delle più illustri e numerose Università, e autore d' un libro elementare di filosofia, s' introduceva nelle scuole laicali ed ecclesiastiche, e così ebbe modo di dare impulso agl' Italiani. Proseguì l' opera di lui Antonio Rosmini; ma con più lento successo, perchè non professore nè scrittore di libri per le scuole; rinnovatore altresì d' una teorica più astrusa e poco accetta, quella, cioè, dell' intúito e dell' idee innate; quindi, per molti anni e da' più in Italia, il sistema del Rosmini si conobbe, anzichè pe' libri suoi, per le brevi confutazioni che ne fece il Galluppi. Ma il Gioberti destò gran romore. La *Teorica del sovrannaturale* e la *Introduzione alla filosofia*, libri filosofici del tutto, si lessero prima da pochi eruditi; quando poi egli pubblicò l' opera sul *Primato*

civile e morale degl' Italiani, il suo nome diventò popolare; e la gioventù, per amore a chi risuscitava le speranze di libertà non separate dalla fede, e, con lodi anche troppe, liberava da un antico peso d' umiliazione il nome italiano, si volse a studiare la dottrina filosofica di lui, dottrina già ricevuta nel nostro affetto primachè nel pensiero. E poi, gl' impeti focosi di quello stile, e la grandiosità del sistema che, movendo da Dio creatore, ricomponeva, non con minuto esame, ma con ipotesi ardite tutta la filosofia, eccitarono le nostre fantasie meridionali e l' animo naturalmente religioso. Ed è curioso a pensare che il Galluppi calabrese scriva sì lento e pacato, come san Tommaso aquinate, il Gioberti torinese sì súbito e passionato come il Bruno. Il Gioberti fece preferire alla psicologia del Galluppi la sua ontologia. Produsse un altro effetto; combattè, non sempre con modi temperati, la opinione del Rosmini, scrivendogli contro un libro, *Errori filosofici di Antonio Rosmini*, e tentàndo di sostituire all'idea innata dell' *essere indeterminato*, l' idea di *Dio creatore*, o, a dirlo con le sue parole, l' intúito dell' ente *che crea l' esistenze:* or che ne seguì? Le opinioni del Rosmini furono più conosciute, e quando l' *intuizione* del Gioberti parve a molti dottrina non accettabile, da' più non si tornò al Galluppi, già troppo distante, bensì al Rosmini, che pur aveva un sistema intero e più prossimo al Gioberti per l' intúito delle idee divine, e che fu ridotto ad insegnamento con libri elementari. Tra quest' uomini camminava, ma per un sentiero assai diverso, benchè non contrario, il Padre Ventura. Egli principiò da giovine con le opinioni del Bonald e poi del Lamennais sul *tradizionalismo,* quindi si volse allo studio de' Padri e de' Dottori, segnatamente di san Tommaso; ma non ebb' efficacia sulle scuole d' Italia; finchè, andato in Francia e recando là il suo filosofare ne' pergami, e destando in molti ammirazione, in alcuni contrarietà, curiosità in tutti, il suo nome di filosofo echeggiò pure tra noi, e risvegliò un esame più diligente della filosofia scolastica.

Dissi altrove che de' viventi non parlerei, ma posso affermare che, salvo i seguaci di scuole alemanne, cioè i Kanziani e gli Egheliani e tra' Kanziani gli scettici a mezzo e quelli per intero, tutti gli altri o entrano in alcuno di que' quattro cammini o vi s' accostano. Il Mamiani, ad esempio, cominciò dal psicologismo e s' avvicinò sempre più all' ontologismo. Scuola psicologica, che non esce dall' esame de' fatti interiori; scuola dell' intúito suddivisa in due, Rosminiani e Giobertiani; scuola tomistica; ecco, a parer mio, le quattro scuole d' Italia, le quali benchè in qualche punto non accettabili, e divise in qualche materia, nè immuni per anche dalla opposizione dell' antico e del nuovo, pur tengono il sostanziale della filosofia perenne e progressiva.

Il risorgimento della filosofia tra noi seguitò il risorgimento d' Italia e lo promosse. Terminata qui nel 1814 la dominazione francese, allargatasi per contrario ai nuovi acquisti di Venezia (rimeritata così de' contenuti Ottomanni) e a prepotere su d' ogni Stato italiano, l' austriaca, un senso di vergogna e d'affanno in sì dura soggezione venne crescendo tra noi sordamente ma continuamente. Carlo Alberto che diceva malinconicamente *aspetto la mia stella*, l' aspettò con fiducia, perchè sentiva sorgere intorno a lui un desiderio non domato e una speranza immortale. E la stella comparve; le battaglie di Milano, di Goito, di Curtatone e Montanara, e di Custoza, e l' assedio glorioso dell' infelice e cara Venezia, provarono solennemente che se agli Alemanni è cara la libertà, è agl' Italiani cara non meno; rammentarono con documento di sangue la legge: quel che a te non vuoi fatto, tu agli altri non fare. La stella tramontò, ma ricomparve, o signori, sull' alture di Montebello e di San Martino; perchè il sentimento generale d' un popolo non si spegne; diversi tra noi sul modo di conseguire l' intento, nel volerci liberi dallo straniero siam tutti un solo.

Or bene, è certo che la filosofia cooperò a tali effetti e ne fu causata. Pasquale Galluppi nacque a Tropea di Calabria il 1770, e morì nel 1846. Uomo semplice, pio,

di santi costumi, ebbe numerosa figliuolanza, amò vecchio la sua vecchia compagna come ne' primi giorni di matrimonio; e, mortagli, la seguì presto nel sepolcro. Simile al Vico, leggeva e scriveva tra lo strepito dei figliuoli, e senz' averne turbamento. Indefesso nella lettura de' filosofi antichi e recenti, stava preparando una Storia della Filosofia, quando lo colse la morte. Pubblicò gli *Elementi di filosofia*, le *Lezioni di logica e di metafisica*, il *Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze*, la *Filosofia della volontà* e le *Lettere sulle vicende della filosofia*. Il Galluppi non partecipò direttamente nè con l' opera nè con gli scritti alle pubbliche cose, ma noi rammentiamo che i suoi libri ci raccoglievano nell' intimità del pensiero, e il raccoglimento è necessario alla viva consapevolezza delle miserie civili e de' loro rimedj: gente svagata e leggera non rompe la servitù, perchè non la sente.

Antonio Rosmini nacque a Rovereto il 1797 e morì il 1855 a Stresa sul Lago Maggiore. Sacerdote di singolare pietà, e d' una dottrina che non ha forse l' uguale fra noi, istituiva i *Preti della carità* e le *Suore della provvidenza*. Ebbe amici il Manzoni ed il Tommasèo. Parroco per varj anni a Rovereto, amò i suoi popolani come sua famiglia; e gli studj severi non gl' impedivano punto i più minuti ufficj del suo ministero. Natura nobilissima, fu tutto al bene, e in ogni sua parola ne sentì l' amore; ma nelle controversie col Mamiani e col Gioberti parve un po' risentito. Prima del 1848 avea pubblicato la *Filosofia del diritto*, dove la libertà delle dottrine sta sempre in mezzo tra la servitù e la licenza, tra il conservare ostinato e il rinnovare smodato; e quel libro fu il più noto ed ebbe séguito tra' giureconsulti, e chiamò gl' Italiani a meditare le leggi del perfezionamento civile. Nel 1848, poi, fu inviato da re Carlo Alberto, ministro il Gioberti, a Pio Nono per trattare una confederazione, deliberata ivi con l' aiuto eziandio del Padre Ventura, dal Piemonte procrastinata, e della quale il Rosmini pubblicò i documenti. I suoi libri principali

sono: il *Nuovo saggio*, i *Principj di scienza morale*, la *Psicologia*, l'*Antropologia*, la *Teodicea*, la *Filosofia del diritto*, la *Filosofia della politica*, e, postumo, la *Teosofia*.

Ma chi scosse gli animi più d'ogni altro fu il Gioberti; nato il prim'anno del 1800, e morto, esule volontario, a Parigi il 1852. Natura passionata, difficilmente, com'accade negli uomini di quella tempra, puoi trovare in lui la tenacità d'un solo pensiero; ma il suo mutare è passione, malignità non mai. E' dà in eccessi d'amori e di collere, e tende all'estremo delle opinioni. Nel *Primato* par voglia la teocrazia universale; poi, adirato contro il papa, mostra nel *Rinnovamento civile d'Italia* il rovescio della medaglia. Come il suo intúito è un'occhiata universale della creazione, così egli va per occhiate; l'esame tardo e paziente non è da lui. Non parlo de' suoi libri postumi, che son frammenti; e come già scrissi qualch'anno fa, ripeto qui, che male s'accusa il Gioberti per sentenze divise, spesso contrarie, obiezioni forse ch'ei voleva sciogliere a suo tempo; ma pure un che di sconfinato si vede per tutto. E nondimeno (ne siam testimoni un'intera generazione) l'opera sua del *Primato* riformò gran parte di gioventù italiana, la invogliò d'un accordo tra la religione, la scienza e la libertà del nostro paese, la svogliò di tenebrose cospirazioni e di pugnali, la commosse all'aperto *congiurare* della volontà risoluta e in ogni modo palesata e della virtù; presentimmo tutti che dagli animi così preparati doveva nascere presto grandi novità, l'aspettavamo con certezza, e le novità nacquero a un tratto, perchè i fatti civili li crea il forte consentimento; da un libro (noi ne siam testimoni), dal *Primato d'Italia* folgorò il 1848, la cui memoria fa battere il cuore a tutti noi che rammentiamo la serenità di que' giorni e l'allegria di que' canti di guerra e di speranza.

E il Padre Ventura, che apparisce col Rosmini e col Gioberti a quell'età e ne fa parte, ha del fervore siciliano; somiglia più il secondo, che il primo, nel correre al soperchio; ma si contiene col vigore della volontà, e

con un senso di pietà profondo e con l'osservanza puntuale e zelosa della sua professione. Nacque a Raulica di Sicilia il 1792, moriva in Francia il 1861. Là si ritrasse volontario il 1849, e recando su' pergami di Parigi la filosofia di san Tommaso, la fece apparire ringiovanita e quasi popolare; talchè l'*Accademia delle scienze morali* pose un premio a chi la chiarisse storicamente; e ne uscì l'opera del Jourdain. Oltre i volumi d'*Omelie* e di argomento devoto, il Padre Ventura pubblicò di filosofia *De methodo philosophandi* ; *La ragione cattolica e la ragione filosofica* ; *Sull' origine dell'idee* ; *Della vera e della falsa filosofia* ; il *Saggio sul potere pubblico* ; il *Potere politico cristiano*, e *Sulla tradizione*.

Nell'altra Lezione io vi diceva, o signori, che i quattro valentuomini mentovati si compiono fra loro, e nel concetto universale della scienza formano un'unità; il che dimostrerò brevemente. Ma per bene intendere ciò premetto un'avvertenza.

Si è più volte notato, e lo spiegai a lungo ne' principj di questo Specchio generale, che la filosofia procede con tre passi più principali nel suo cammino. Ella comincia da rivolgere il pensiero nella coscienza, riflette a quest'uomo interiore, esamina i fatti che succedono entro di noi, le lor leggi e potenze, il principio loro generatore e le loro attinenze con le cose distinte e diverse da noi. Ecco il primo ufficio, la lettura diligente di questo libro interno ch'è la nostra coscienza. Poi da tal esame ci leviamo a' concetti universali dell'essere, del vero, del bello e del buono, pe' quali si determina bene le nozioni di sostanzialità, di causalità, di finalità, e si vede le correlative d'infinito e di finito, legate dal concetto di causa prima o di creazione. Ed è il secondo ufficio, la interpretazione, cioè, d'un senso più riposto nel volume della coscienza, la teorica degli universali. Infine, mostrato come Dio creatore sia la prima cagione dell'essere, la prima ragione del conoscere e la prima legge dell'operare, viene ordinata sinteticamente la scienza dell'universo e dell'uomo, così nella cono-

scenza dell' esser nostro, come nelle regole d' ogni nostra operazione quant' al vero, al bello ed al buono. Ecco, adunque, il terzo ufficio, leggere sensi più divini nella coscienza, e con la notizia di Dio compiere la notizia di noi medesimi e del mondo. Ma in questa lettura, difficile molto, e le cui cifre e i cui significati si moltiplicano senza fine (talchè la scienza si fa ogni giorno e non si compie mai) ci aiutano coloro che già vi meditarono con intelletto d' amore; ed ecco la tradizione scientifica. Ne' quattr' uomini ch' io vi diceva, si scorge tutto ciò; il Galluppi esamina i fatti interiori, e ci dà la psicologia; il Rosmini esamina principalmente l' universalità ideale delle nozioni, e ci dà l' ideologia; quindi il Gioberti esamina l' universalità di Dio prima cagione, prima ragione e prima legge, e ci dà l' ontologia; il Ventura esamina la tradizione genuina de' Padri, specie di san Tommaso, e ci dà l' accordo della Cristianità per conferma dell' esame individuale.

Il Galluppi va considerato nelle sue attinenze col Cartesio, co' sensisti, col Kant e con la Scuola scozzese. Consente al Cartesio sulla necessità d' indagare la natura del pensiero e le sue leggi e di muovere dal testimonio della coscienza; prende da' sensisti l' osservazione accurata de' fatti sensibili e delle loro apparenze; concede al Kant che bisogna esaminare i motivi o la ragione de' nostri giudizj, val a dire ciò che naturalmente e con verità li determina in un modo anzichè in un altro; con gli Scozzesi, poi, s' accorda nello stabilire che il nostro pensiero non istà chiuso in sè medesimo ed in vane apparenze, ma che noi percepiamo realmente come i fatti interiori, così anche gli esteriori.

Unendosi a tutti costoro, ne lascia (quant' egli più sa) il falso o il difettivo. E, rispett' al Cartesio, mostra il Galluppi che la coscienza non solo è testimone legittimo di ciò che avviene dentro di noi e ch' ella ci palesa per modo diretto, ma di tutto ciò altresì a cui si riferiscono le nostre facoltà e ch' ella ci palesa per modo indiretto. Se, dic' egli, la coscienza non mi può ingan-

nare quando m' attesta ch' io provo un dolore o che ho la sensazione del caldo e del freddo, nemmanco mi potrà ingannare quando m' attesta che io percepisco una causa esterna di quel mio dolore e di quel caldo e di quel freddo. Talchè il brav' uomo oppone al Kant, che vuol rinserrare il pensiero in vane idealità, sette motivi legittimi d' ogni nostro giudizio, la coscienza che manifesta i fatti interiori, l' evidenza degli assiomi o delle proposizioni identiche, la memoria dell' identità personale e de' fatti passati, i sensi esterni che ci palesano i fatti esteriori, l' analogia o induzione che va dal particolare al generale, l' autorità dell' altrui testimonianza ed il raziocinio; motivi che tutti riposano sulla coscienza, la quale non riposa che in sè stessa, e si riducono tutti alla regola: non dare l' assenso che alle proposizioni evidentemente vere. (*Lez. di Log. e Met. passim.*, *e sing. la Lezione XXXVIII.*) Oppone a' sensisti, come la passività de'sensi, della quale s' ha coscienza, inchiuda per legame necessario l' apprensione d' una causalità che opera sovr' essi; e che l' anima non è solamente passiva come nel senso, ma capace d' attività, sicchè può paragonarsi ad un architetto; egli ordina i materiali d' un edificio col distinguerli prima, poi con l' unirli, mosso dall' affetto e operante ad un fine per la volontà; così l' anima, volgendosi sulle notizie della sensibilità e della coscienza, le distingue con l' analisi, le unisce con la sintesi, si muove con la libera volontà eccitata dal desiderio. Quant'alla Scuola scozzese, benchè accetti da loro la percezione interna e l'esterna, dimostra ch' essi non han dato perfezione a tal dottrina, giacchè non si percepisce solo, come vogliono il Reid e lo Stewart, i modi dell' anima e le qualità de' corpi, ma l'anima ed i corpi eziandio, non si potendo dividere i modi e le qualità dalle loro sostanze.

Nondimeno, egli non compì l' opera; nè ci meraviglieremo, o signori, se chi fece tanto non fece tutto. Mostrò la veracità del conoscimento essere un *dato innegabile della natura pensante*, e quelli che la voglion dimostrata

cadere in un paralogismo (*Elem. log. mista*); e tuttavia par lodi 'l Cartesio di quel dubbio universale. (*Critica della conoscenza.*) Mostrò al Kant l'apprensione delle realtà, ma non con pieno successo, giacchè, non distinguendo bene l'intelligibilità delle cose o capacità d'essere intese, dalla sensibilità o capacità di venir sentite, non potè nemmeno distinguere ciò che d'esse s'afferma come di cagioni occulte della sensazione, da ciò che s'afferma con chiaro concetto della lor natura, per esempio ch'ell'esistono, son composte, hanno efficacia di causalità, son vere sostanze, han proprietà matematiche, tutto ciò insomma ch'è capace di definizioni e dimostrazioni, di che il mero sensibile, cioè odori, sapori ed ogni altra apparenza, non è capace; però, egli concedette al Kant che spazio e tempo son meri concetti. Mostrò a' sensisti l'erroneità della lor setta; ma non pienamente, giacchè non differenziò con esattezza da percepire una cosa in virtù di sentimento, com'è anche degli animali, al percepirla in virtù d'intendimento, ch'è proprio dell'uomo; cioè, com'ho detto di sopra, non isceverò quel che v'ha d'intelligibile negli oggetti, da ciò che v'ha di sensibile: notò egli bensì che l'idee di relazione logica o di paragone non vengono da' sensi, ma bisognava notare di più che i sensi non possono darci nessuna idea, quantunque le occasionino; dico che non ce le dánno, perchè nessuno potrà confondere l'idea d'esistenza, di causa, d'effetto, di sostanza, d'accidente, di unità, di numero, di semplice, di composto, con le sensazioni particolari d'odore, di sapore, di colore e va' discorrendo. Il Galluppi dimostrò agli Scozzesi la percezione, non solo degli accidenti, sì dell'entità; ma non s'avvide, per altro, che quantunque il senso percepisca le cose ne' modi sensibili, non le *apprende* perciò *com' entità*, apprensione ch'è un concetto, non già un sentimento.

Lo stile del Galluppi è chiaro e preciso, ma tiene dello straniero, perchè la mente di lui non si distriga bene dall'opinioni ch'ei segue o combatte; il suo pensiero non si svolge con la nativa spontaneità.

Antonio Rosmini vien dopo al Galluppi; ne riconosce i pregi e cerca rimediarne i difetti. Il Rosmini va considerato tra il Galluppi, il Kant, l'Hegel e la tradizione scientifica.

E primieramente, séguita il Galluppi nell'accurata osservazione de'fatti interiori; ed in ciò ha meriti singolari. Citerò ad esempio la dottrina del sentimento fondamentale, l'altra delle cause e leggi degl'istinti, e pur l'altra sulla libertà del volere che *rende prevalente* il motivo della libera operazione. Pel *sentimento fondamentale*, com'egli lo chiama, indagò con molta finezza tutte le sensazioni particolari esser modi e mutazioni del sentimento generale che noi abbiamo dell'unione col corpo; giacchè, a dir vero, prima di sentire un'impressione qui nella mia mano, ho un sentimento confuso della mano, e tra le varie sensazioni che si succedono senza posa, come segni fuggitivi dell'armonia in che Dio pose il mondo con l'anima sensiente, noi ci accorgiamo (a considerarvi) d'un sentimento universale e continuo che si stende ad ogni parte del corpo, un sentimento di vita, d'unione, d'individualità. Quando il Rosmini, per mettere ciò in attinenza col suo sistema ideologico, vuol provare che tal sentimento è la *sostanza dell'anime*, allora l'osservazione non lo segue più e parmi ch'e'non tenga il vero; giacchè il sentimento è atto dell'anima, e in ogni cosa finita l'atto si distingue da chi lo fa, o dalla sostanza. In ogni forza (come insegna bene il Leibnitz) è il conato naturale, cioè il tendere all'atto, non già l'atto compiuto; inoltre, se l'atto fosse identico alla sostanza, ch'è in atto non già in potenza, la potenza del sentimento sarebbe altresì allora in atto *perfetto*, cioè l'atto adequerebbe la potenza, che non sarebbe più capace perciò d'atti nuovi, non capace (vo' dire) delle sensazioni così varie che la modificano continuamente. Ma (salvo ciò) tutta quella dottrina, in quant'esce dall'osservazione, spicca di mirabile finezza ed evidenza. (*Antropologia* e *Psicologia*.) È un capolavoro la teorica degl'istinti; così bene vi sono esaminate le

cagioni onde nascono i moti spontanei degli animali, e come si propaghino per tutte le membra, e continuino per dati spazj di tempo e si colleghino ad un fine. (*Antrop.*) E più bello ancora è lo svolgimento dell' antica dottrina sul libero arbitrio; del come, cioè, la volontà ne' suoi atti determinati segua una ragion prevalente, ma chi la fa prevalere è l' attività radicale (com' ei la dice) della volontà. (*Principj morali.*) Rispetto al Galluppi, si prova dal Rosmini le diversità essenziali tra percezione sensitiva che ci dà il sensibile, e percezione intellettiva che ci dà l' intelligibile o l' idea dell' oggetto, nella quale percezione sta l' affermazione della esistenza. E qui il Rosmini ha un pregio singolarissimo; egli rinnovò e chiarì sempre più la dottrina, che noi trovammo in Aristotile, in Platone, ne' Padri e ne' Dottori, sul primato dell' idea d' entità fra tutte l' idee; giacchè davvero (prescindo qui da esaminare l' origine, quesito assai diverso) ogni percezione la inchiude, non si potendo conoscere nè affermare alcun che se non lo conosciamo com' esistente, o come possibile ad aver l' esistenza; e poi, fuor dell' essere è il nulla.

Il qual ritorno del Rosmini a sì vera dottrina ed il perfezionamento di essa, lo incamminò a ben determinare la teorica degli universali. Egli concede al Kant che passi gran divario tra i giudizj meramente ideali, come i matematici, e i giudizj sulla realtà; concede altresì la distinzione tra la *materia* delle cognizioni la qual è pôrta dal sentimento, e la *forma* ch' è dall' idea; ma nega con ragione che la conoscenza delle cose sia del tutto soggettiva, cioè secondo i modi e l' apparenze del pensiero, anzichè secondo la natura delle cose. Di fatto, chiarito bene che l' oggetto del pensiero è l' entità, riesce assurdo inferire che l' essere ci sia nascosto; ed altro è (nota il Rosmini con san Tommaso) i modi del pensiero, altro è gli oggetti del pensiero; giacchè, di fatto, noi concepiamo immaterialmente la materia. Quel mettere contrarietà naturale fra pensiero e cosa pensata è dommatismo arbitrario; giacchè il

pensiero è di necessità la relazione tra un che pensato ed il pensante; se il pensato è mera apparenza, il pensiero non è più pensiero.

Così il Rosmini potè imitare l'Hegel nel trarre la scienza dall'idea suprema dell'essere, ma rifuggendo l'errore di lui; perchè l'Hegel pone l'idea più generale ed astratta come principio generatore d'ogni sapere e d'ogni realtà (panteismo ideale); ma il Rosmini ci fa distinguere accuratamente l'idea dalla realtà, e stabilisce che il concetto dell'essere non può mai determinarsi da sè in idee speciali, se non avessimo le particolari percezioni.

E tutto ciò e ogni altra sua dottrina egli s'ingegna di accordare con la tradizione, specie nella *Introduzione alla filosofia.*

Ma il difetto del Rosmini è (parmi) d'aver messo l'idea com'oggetto immediato alla mente nelle percezioni, anzichè la realtà. E qui va notato che l'idea è necessariamente *in relazione con un oggetto.* L'idea, infatti, appresenta sempre una cosa o possibile, o reale. Ho l'idea d'un amico, questa m'appresenta un che reale; ho l'idea d'un edifizio che voglio costruire, questa m'appresenta un che possibile. In Dio stesso l'idee son moltiplici, non quanto a Dio, perchè l'essenza di Dio è unica, ma ei la vede imitabile da moltiplici creature: *Deus cognoscit suam essentiam imitabilem a tali creatura* (*D. Thomæ, S. Theol. P. I, qu.* 15, *a.* 2, *c.*); e però, unica in Dio l'idealità, è moltiplice la relazione con gli oggetti possibili o creati; talchè, dice san Tommaso, ciò non toglie la semplicità di Dio, essendo un intendere le cose rappresentate, non già l'idea da sè sola: *non est id quod intelligitur.* (*Ivi.*) È chiaro che l'idea d'un quadro non fatto è nel pittore un che relativo a cosa possibile. Dunque nell'idea è intrinseca la *relazione ad altra cosa,* ch'è l'oggetto pensato in virtù dell'idea. Or bene, il Rosmini e gli altri ontologi odierni, mentre pongono da un lato la virtù nell'idea di rappresentare un oggetto, fan poi dell'idea l'oggetto stesso, cioè distruggono la *rela-*

zione ch' essi han posta. Onde nasce l'opinione in loro che l'idea, essendo l'*oggetto*, debba essere fuori del *soggetto pensante* o dell'intelletto, benchè presente ad esso; la quale opinione si confuta distinguendo tra idea e relazione oggettiva dell'idea; se no, le idee stesse di Dio dovrebber essere fuori di Dio, come da taluni s'interpretò la dottrina di Platone.

Nasce altresì da quella opinione che però si toglie all'intelletto nostro la facoltà di causare l'idee proprie, ma tutte si pongono fuori di esso; quasichè, come il frutto naturale del senso è il sentimento, frutto naturale dell'intelletto non sia l'idea o intelligibilità in atto. E quindi 'l Rosmini disse che l'idee sono *appartenenze divine* (*Teosofia* e *Saggio*, *e passim*) intuíte da noi per modo immediato, quasichè il soprannaturale (com'è l'idea divina) possa naturalmente intuírsi; ma di ciò non giova parlare più a lungo, avendone ragionato altrove. Noterò solo che l'idea dell'essere ed ogni altra idea generale, è *indefinita*, non già infinita; però, come l'indefinito non è la prima causa dell'esistenze, così non è la prima ragione del conoscere, nè la prima legge dell'operare. Il Rosmini, per dimostrare come l'idee sieno divine, vuol provare che la loro generalità *indefinita* è l'*infinito;* la qual cosa non può approvarsi, giacchè indefinita è ogni *potenza* quanto agli atti o all'applicazione degli atti: quindi il pensiero, come potenza separata da ogni materia, è capace di pensare l'*indefinita possibilità delle cose;* ma l'infinito non è mai l'indefinito; se no, cadiamo nella confusione dei filosofi Gentili. Vuol anche notarsi come il Rosmini dica: *una* essere l'idea d'ogni cosa, unica, per esempio, l'idea dell'uomo, giacchè l'*essenza* o la *possibilità* è una; però unica è l'idea che della medesima cosa è presente a ogni intelletto. Ma è chiaro, che unica è l'essenza ideale d'ogni cosa in Dio; moltiplici poi, benchè *simili*, sono le partecipazioni di quella negl'intelletti, i quali concepiscono *una medesima natura per un'unica reale somiglianza di cose e per l'unica relazione d'ogni cosa e*

dell' idee nostre con l' idea unica eterna. Del resto è una legge certissima (e il Rosmini la chiarì da par suo) che noi conosciamo il particolare nel generale, il definito nell' indefinito, il determinato nell' indeterminato; ma l' indefinito e l' indeterminato non è l' infinito; bensì è scala per concepirlo.

Di che, o signori, s' accorse il Gioberti (com' egli racconta chiaro nella *Lettera francese al Lamennais*, degnissima che si mediti bene); e volle compiere la dottrina del Rosmini, ponendo a capo della sapienza Dio creatore e le realtà intelligibili anzichè l' idee. Non tornerò a confutare il sistema dell' intúito, o che noi vediamo quaggiù Dio creatore; ipotesi non conforme al testimonio della coscienza, e contro cui vale quel che s' è detto sull' intúito del Rosmini; ma nel concetto del Gioberti v' ha molto del vero e che risponde alla teorica di sant' Agostino, già da me dichiarata in altre Lezioni. Badate, o signori; dall' essere Dio l' oggetto naturale dell' intúito, altri può trarre il panteismo; ma il Gioberti non volle, e basti leggere le *Considerazioni sul Cousin*, ov' è chiarito senz'ambage il divario tra causalità de' panteisti e creazione vera. Fatto è che, messo da parte l' intúito e considerata solo come *nozione* la idea di Dio creatore, dice a noi la coscienza, che o per legge essenziale dello spirito, o per divina e spirituale impressione, per una relazione insomma con Dio, chiarissima in sè e negli effetti che reca entro di noi, occulta nel termine superiore, tale idea s' acchiude *confusamente* in ogni pensiero; noi tutti conosciamo, più o men chiaro, che la ragione d' essere non è in noi nè in veruna cosa del mondo; più, s' apprende il finito ch' è correlativo all' infinito; nè il ragionamento potrebbe mai giungere all' esistenza divina, o la istruzione religiosa potrebbe darcene indizio, se già nel nostro spirito non se n' ascondesse i germi, talchè diceva san Tommaso, nell' idea del bene chiudersi potenzialmente l' idea di Dio, bene supremo. (*S. Theol. P.* 1, *qu.* 2, *a.* 1 *ad* 1.)

Il merito insigne del Gioberti sta qui, nell' aver

esposto come la nozione di Dio creatore tenga il centro della sapienza. E, primo, e' fa vedere come la perpetuità della filosofia si sostiene tra gli antichi nell' avvicinarsi all' idea genuina di creazione, e tra' filosofi cristiani nell' averne il concetto senz' ombra di panteismo. Così egli discopre che la tradizione della filosofia vera, *ortodossa* (com' ei la dice), si distingue per ciò dalle sètte (o filosofia *eterodossa*), giacchè la vera filosofia pone in Dio causa, verità, legge supreme; i sistemi falsi per contrario le pongono altrove; e quindi ogni errore sostanziale in filosofia è più o meno panteistico implicitamente o esplicitamente. Però la verità di Dio creatore ha l' universalità scientifica. Le scienze si riducono a tre classi, secondo il Gioberti: filosofia che risguarda Dio; matematiche, logica e morale, risguardanti l' attinenza tra Dio, l' universo e l' uomo; scienze fisiche, o circa le cose create. Non mi fermerò qui ad esaminare se ciò sia esatto; accennerò bensì le verità che il Gioberti ne deriva.

L' *ontologia* è capo di tutte le scienze filosofiche, dacchè parla di Dio creatore: e, davvero, se noi concepiamo i finiti e l' infinità, concepirne l' attinenza è di necessità razionale. Il finito non si può pensare senza relazione coll' infinito, giacchè il finito non ha ragione in sè stesso; quando l' avesse, già sarebb' eterno, e quind' infinito; nè si può pensare come modo, attributo, o germe dell' infinito, giacchè l' uno contraddice l' altro, però si concepisce dall' infinito, cioè con una causalità libera, sostanziale *ad extra*. (*Considerazioni sulle dottr. fil. del Cousin; e Introd.*)

La *matematica* pel calcolo infinitesimale suppone l' infinito, giacchè la possibilità indefinita dello spazio fa supporre l' immensità; la durata indefinita del tempo fa supporre l' immensità.

La *logica* ha in Dio la ragione somma (*comunque ci s' arrivi*), perchè la verità è necessaria ed eterna; e tal verità è Dio.

La *morale* ha in Dio la legge suprema, giacchè la

legge morale dev' essere imperativa ed assoluta, e l'impero non viene da un'astrazione, ma da un che vivo, reale, personale ed assoluto, ch'è Dio.

La *cosmologia*, o scienza del mondo, ha suo compimento in due nozioni, in quella del principio e in quella del fine; l' una ch'è il venir d'ogni cosa da Dio, l'altra il tendere a Dio, ch' è fine ultimo d' ogni perfezione.

L'*estetica*, o scienza del bello, la quale risguarda l' intelligibile unito ad un sensibile, unione da cui procede il bello fisico e dell'arte, fa vedere nel sensibile stesso un archetipo divino, ch'è suggello di creazione; il sublime, poi, leva il pensiero nostro al soprannaturale.

La *politica*, infine, dimostra come il vero mezzo tra licenza e dispotismo sia la nozione che ogni potere di quaggiù non è assoluto, bensì *ministeriale*, o un ministero di Dio, creatore dell'uomo e istitutore dell'umana società; dal che si conclude per un lato che le potestà non son mai padrone e, per un altro, che l' obbedienza è dovuta.

Lo stile del Gioberti è spontaneo e facondo; si sente che gl' Italiani, divenendo padroni del loro pensiero, divengon padroni a poco a poco del loro stile; ma egli dimentica spesso la semplicità, e fuor del necessario crea formule, frasi e parole alla greca; il che toglie bellezza ed evidenza. Lo stile del Rosmini, bello e delicato dov' ei parla di fatti interiori, specie morali, divien grave e prolisso dove si dilata in distinzioni e suddistinzioni astratte.

Chi rimediò alle intuizioni dell' altre due scuole (parte non felice delle loro dottrine) fu il Padre Ventura, che combattè l' intúito con la tradizione de' Padri e de' Dottori. Egli, a dir vero, non contraddice al Gioberti ed al Rosmini; ma, prendendola col De Bonald giuniore e con altri, chiama illuminismo la opinione di chi mette l'intúito dell' idee eterne. Nel Ventura si distingue due tempi: da giovane (ei ci narra) seguì 'l De Bonald (*Della vera e della falsa filosofia*, § 23); seguì anche il Lamen-

nais tuttora cattolico, anzi procurava che di questo si traducesse il *Saggio sull' indifferenza*, e traduceva di quello egli stesso la *Legislazione primitiva* e *Il Papa* del conte De Maistre. Ma poi s'accorse che il *tradizionalismo* de' primi due non era senz' errori, e si pose a meditare Padri e Dottori, segnatamente san Tommaso. Da ciò, o signori, due conseguenze; prima, che il Padre Ventura, dandosi a tale studio dop'essersi sciolto da ogni sistema, interpreta Padri e Dottori senza preoccupazioni, dovecchè il Rosmini e il Gioberti, sul punto dell'intúito, gl'interpretano con mente passionata; seconda, che nondimeno tende il Ventura, preso già l' abito di certi pensieri, ad esagerare la necessità della tradizione.

Non ch' egli cada nel tradizionalismo, in quella maniera di dubbio, cioè, che nega ogni certezza, fuorchè in virtù del consenso e della rivelazione, anzi egli dice: « Il consenso universale non è la causa, ma l' effetto della vera evidenza. » (*Saggio sull' origine dell' idee*, § 19.) Inoltre si sostiene il Ventura su d' un bellissimo luogo dell' Aquinate, che dice: il consenso universale aver autorità, perchè l' errore non è naturale all' uomo, bensì accidentale, dove l' universalità del consenso implica un che di naturale. La qual ragione, voi ben capite, o signori, fa supporre la veracità dell' umano conoscimento. Altresì, distingue il Ventura l'idee dalle cognizioni; l' idee, che ci appresentano la natura delle cose percepite; le cognizioni, che risguardano Dio, l' immortalità dell' anima e la legge morale. Or, quanto all' idee, il Ventura e da' pulpiti e ne' libri combatte, con ischiettezza e veemenza d' animo meridionale, chi neghi all'intelletto l' attività di formarle; all' intelletto, ch'è somiglianza creata dell' intelletto divino; confuta in tutt'i modi la passività dell' intelletto, sì contro a' fautori dell'idee innate, come a'fautori dell'*illuminismo*, e dice con san Tommaso: nelle cose naturali perfette, oltre la causa universale ch' è Dio, bisogna porre le proprie virtù; e quindi nell' intelletto, oltre l' impulso ch'e' riceve da Dio, bisogna porre la causalità propria di formarsi l' idee: e

poi, la operazione segue l'essere; onde se l'intelletto non ha propria operazione, non ha nemmeno essere proprio. (*Ivi*, § 9, *e le Conf. sulla Ragione cattolica, e la Ragione filosofica.*)

Quanto alle cognizioni, il Ventura si vale di san Tommaso che prova: come la notizia di Dio, senz' ammaestramento divino, sarebbe stata non universale, ma di pochi; non facile, ma difficile al sommo; non genuina, ma con molti errori; il che (come v' accorgete, o signori) non toglie la facoltà della ragione, ma indica la necessità d' un aiuto, com' a giovani è d' aiuto il maestro per isciogliere un problema di geometria.

Il difetto del Ventura (per quel che mi sembra, e lasciando da parte le frasi divise che non provano nulla) si è la tendenza di screditare troppo i filosofi pagani, ch' ebbero, di certo molt' errori, ma che conobbero altresì molte verità; poi, quel troppo biasimare i filosofi dell' età nostra, succeduti al Cartesio, i quali, benchè non liberi ancora da un esame dubitativo, nè riposati perciò nel componimento finale ch' è sommità di scienza nell'epoche diverse, recarono pure (com'ho provato in queste Lezioni) gran copia di perfezionamenti, e si tennero (pel sostanziale) al cammino regio della vera filosofia.

Talchè, o signori, noi abbiamo in casa un grand'esempio; gli studiosi della filosofia in Italia mediteranno col Padre Ventura la tradizione de' Padri e de' Dottori, servendosene di lume per cansar gli errori sfarzosi della novità; ma proseguiranno col Galluppi l'esame de' fatti interiori, cercandone de' nuovi e le loro più recondite leggi; col Rosmini l'esame degli universali, scrutando sempre più l' ordine dell' ideali verità; col Gioberti l' attinenza fra Dio creatore e tutte le scienze; e, come que' valentuomini, accoglieranno (cauti all' errore) le verità scoperte da' filosofi di tutte le nazioni, giacchè la scienza è come il mare dove s' adunano i fiumi di tutta la terra.

LEZIONE VENTESIMATERZA.

EPOCA DEL RINNOVAMENTO.

Sommario. — L'epoca del rinnovamento consiste nel trovare gli ordini nuovi, ma in armonia degli antichi. — Segni che dànno speranza del rinnovamento già cominciato. — Il rinnovamento è necessario; la necessità sua vien palesata da' mali del nostro tempo, da' beni è palesata la sua qualità. — Il male de' nostri tempi è lo scetticismo. — Il dubbio, tra noi, si manifesta principalmente con quattro questioni: v' ha egli o no relazione di verità fra il pensiero e le cose? ch'è mai della personalità umana dopo la morte? Dio è personale, o un che indefinito e generico? com'è presente Dio nella natura, creatore, o forza latente della materia? Si accenna la soluzione. — Questo lugubre scetticismo cade in molte contraddizioni, che qui si toccano con brevità. — Inoltre l'unità sostanziale della filosofia non è più riconosciuta dagli stessi filosofi non negativi. Indi la loro incertezza sul punto da cui muovere, e ch'è la comprensione del proprio soggetto. — Poi, v'è separazione tra scienza e scienza. — E tra le scienze, l'arti e la civiltà. — La qualità del rinnovamento è mostrata da' beni del nostro tempo; giacchè l'epoca della riforma fu l'età degli ordinamenti tentati per via d'esame, ora si compiano per l'esame gli ordinamenti; l'esame cade sulle relazioni, l'ordinamento è la loro armonia. — Si ripete ciò in più luoghi, perchè la ripetizione di certe idee principali è l'unità della scienza e d'un libro. — L'idea di relazione è fulgidissima nel concetto, efficacissima nel fatto della coscienza. — Ogni verità procede da badare all'attinenza, ogni errore da trascurarla. — Le relazioni universali si trovano nella coscienza, e son fondamento, criterj, metodo e risultamento della filosofia. — L'idea di relazione scioglie i più ardui quesiti. — Se la filosofia è scienza delle relazioni universali, si chiarisce la disputa su' confini di essa. — La definizione d'una scienza si prende dal suo soggetto; questo è l'ordine universale del pensiero quant'agli oggetti tutti come *pensati*, e a quelle verità che, governando tutte l'altre verità, costituiscono l'essenziale dell'umano conoscimento. — Si compone le dispute tra soggettivista e oggettivista, fra ontologi e psicologi. — Le relazioni universali sono criterj, perchè il criterio è dirittura del pensiero alla verità. — Si scioglie le questioni tra chi vuole un criterio unico, e chi ne vuol molti, tra chi lo vuole nel pensiero e chi nell'oggetto, tra chi vuole criterj interni e chi esterni. — Il metodo è seguire con la riflessione l'ordine naturale del pensiero. — Si scioglie le questioni tra gli analitici e i sintetici, tra i seguaci della induzione o della deduzione, tra gli sperimentali e i raziocinanti puri, tra gli *a posteriori* e gli *a priori*. — L'ordine che risulta da ciò è la scienza, che non può essere assolutamente nuova o assolutamente antica, soltanto individuale o soltanto tradizionale. — Poichè nell'ordine con gli oggetti il pensiero muove da sè stesso, la filosofia dee cominciare dalla psicologia. — Si scioglie le questioni tra chi vuole la sola psicologia e chi l'esclude, e si pone i confini della *filosofia elementare*. — *Parte accertata nell'origine dell'idee*, e parte non accertata. — Nella filosofia discensiva ritroviamo le tesi più alte già toccate nella storia, e tutte si sciolgono badando all'attinenze. — Si esamina poi la fecondità della loro nozione quanto alla logica, all'estetica alla morale ec. — Ma, infine, il rinnovamento non può venire, se non rettificata la volontà.

Un rinnovamento è necessario. Perchè mai, o signori? Perchè l'epoca della filosofia riformatrice, que-

st' epoca procellosa e grande ch'abbiamo esaminata fin qui, è il tempo degli ordinamenti tentati, ma non conseguiti; bisogna conseguirli e riposare in loro, finchè ricomincino altri tempi senza intermissione; chè lo spirito umano ha sempre da camminare più oltre. L' epoca, dunque, del rinnovamento, così per la civiltà come per la filosofia, consiste nel trovare gli ordini nuovi, ma in armonia degli antichi, cessando i tentativi e le dubbiezze; la riforma svecchiò, il rinnovamento ringiovanirà l'antico dandogli più perfezione; questo sarà il frutto di una coltura sì lunga e sì faticosa. Nè temo ingannarmi, come chi, sulle rive di Calabria, vede riflesse nell'aria vaporosa terre lontane, città e castelli; non temo, perchè s' indovina raro i fatti particolari, ma l' effetto di leggi universali è non manchevole.

Solo può domandarsi ancora, se il rinnovamento sia cominciato; e già risposi, non saperlo affermare, ma che temevo del no, giacchè non vediamo assommate le speculazioni dell' epoca nostra nè consentite, come pur si vede nel colmo d' ogni epoca della filosofia. Ma chi consideri poi, che, a somiglianza del tempo italogreco, questa è un' epoca di passaggio, reputerà che la somma delle dottrine non cade in essa, bensì nella posteriore. Ogni epoca è passaggio ad un' altra; ma più specialmente dicesi tale, quando prepara e non assomma, o non compisce l' opera propria; ma per compirla si chiede un moto nuovo, come fu il socratico per la filosofia orientalitalogreca che, voltatasi alla dialettica, non la compì. Nè io contraddirei, anzi mi parrebbe buona risposta. Sicchè, il rinnovamento potrebb' essere già cominciato, e se ne vede segni di molta speranza; segno, mi pare, il risorgimento della scoltura vera, che imita la natura, ma eleggendone il meglio, tra l' accademico e le volgari contraffazioni; segno, questo risorgere d' Italia, benchè non senza disordini come in ogni cosa umana; segno, lo scriversi storie delle scienze, investigando, nella varietà dell' opinioni, la costanza e il perfezionamento delle dottrine, come fa per la medicina il

Puccinotti; segno, questa medesima voga di filosofie della storia, false il più o improvvisate, ma che pur mostrano il sentimento dell'attinenze universali nella moltiplicità de' fatti; segno, questi dolori della Chiesa, i quali già la rinnovano, in sè no, ch'è immutabile, ma nell'operosità degli studj e delle virtù; segno, quest'ultime negazioni de' separati dall' unità, nelle quali l'uomo non può fermarsi e bisogna ritorni alla luce, alle consolazioni, al vigore, alla gloria dell'unità; segno, questo convertirsi del dommatico negare in dolorose dubitazioni che son desiderio del vero; segno, la medesima terribilità di tante armi che rinvigoriranno le fiacche generazioni. Tuttavia non oso affermare, ristringendomi a ciò, che un rinnovamento è necessario; la necessità sua vien palesata da' mali de' nostri tempi; da' beni loro è palesata la sua qualità. Così riprendo, ma sott'altro aspetto, la tesi che io svolsi a principio di queste Lezioni.

Il male de' nostri tempi è lo scetticismo, e lo sa bene chi ha pratica della gioventù e, amandola, n' ha le confessioni; lo sa bene chi getta l' occhio sul diluvio de' romanzi odierni, lettura sì cupidamente cercata. A che serve dire: non siamo malati? Io dico: malati siamo, ma si guarirà; guariremo, perchè il vigore della natura è aiutato immanchevolmente dalla dottrina e dagl'impulsi del Cristianesimo. L'errore che comincia da negare le relazioni, come il panteismo che confonde e il dualismo che separa, finisce a negare i termini delle relazioni, cioè ogni realtà, e si rimane a'fatti senz' altro, che che sia poi dell'anima, de'corpi e di Dio; e tale scetticismo, che prima è speculativo, vien poi a esser pratico, è un ridere amaro d' ogni altra cosa che non sia vedere, toccare, pesare, guadagnare e godere; ma poichè questo godere animalesco, non da uomini, è fuor dell'ordine o della realtà, e partorisce afflizioni e tedio, lo scetticismo conclude: non credo nemmeno alla possibilità di godere, tutt' è noia e disperazione.

Il dubbio, tra noi, si manifesta principalmente in quattro questioni, speculative da un lato, ma che dall'altro scendon giù nella vita de' molti, che non ispeculano niente, ma s'accomodano volentieri a certe conseguenze. V'ha egli sì o no relazione di verità fra il pensiero e le cose? ch'è mai della personalità umana dopo la morte? Dio è personale, o un che indefinito e generico? com'è presente Dio nella natura, creatore, o forza latente della materia? La prima questione si scioglie da molti alla maniera del Kant: il pensiero è apparenza di cose, ma se queste sieno e che sieno, nulla si sa. Non vedono essi che il pensiero non può ammettersi qual egli è, o apparenza o no ch'ei si creda, senza riconoscervi una relazione, che, tal qual è nel pensiero, è *reale come il pensiero*, nè sta senza termini, e quindi ce li palesa palesando sè stessa; ce li palesa con verità, o reali o possibili, perchè vera è l'attinenza, e l'attinenza è nel pensiero e ne fa parte. La seconda questione vien dalla prima: che può mai significare immortalità dell'anima, se di lei, e di nulla, nulla sappiamo? ell'è un fenomeno che passa, o ritorna nell'indefinito. Ma, fenomeno o no, l'*atto* della personalità è presente alla coscienza, atto sì *semplice* in sè da non potersi mai trasformare in altra cosa; e poichè, fenomeno o no, il nulla e'non è, *nè ciò ch'è s'annienta* ma si trasforma, e ciò che non si trasforma rimane, quest'*io*, sì semplice nella moltiplicità de'suoi atti secondarj, è scintilla che non si spegne, ma si leverà in fiamma, come ci parla il cuore e come ne ripetono la voce i secoli tutti. La terza questione la sentiamo sciogliere a mo'del Kant: Dio, affermato come personalità, è un assurdo. Indi procede la negazione del Cristianesimo e d'ogni religione positiva; perchè, se Dio non è intelletto e volere suo proprio, cioè personale, Dio è un incognito, un che astratto; impossibile dunque ogni rivelazione e ogni miracolo. Nè s'accorgono essi che l'*infinito* è infinitamente determinato, cioè non indefinito, non potenziale, *assolutamente in atto;* nè altro vuol dire la personalità

di Dio. L'ultima questione si risolve da loro così: se Dio è, egli è nella natura e nella ragione qual forza naturale, universale, indefinita. Ma, di grazia, se Dio non si distingue dalla natura, cessiamo da porre due nomi e due concetti; decretino i razionalisti alla ragione: sia cancellato ne' tuoi penetrali l'idea e il nome di Dio. Se Dio, invece, non è confuso alla natura e se ne distingue, allora chi non voglia l'assurdo del dualismo, le due infinità, le due eternità, i due assoluti, dee far dipendere il mondo da Dio, dipendenza del finito dall'infinito, di quel che principia da quello che non principia, relazione di causalità, insomma, e che dicesi creazione; così Dio è nel mondo qual causa universale, ma creando cause vere; egli, efficiente, dà l'efficienza.

Questo lugubre scetticismo toglie la fede cristiana, perchè misteriosa, poi mette una fede istintiva. e non sa dirci che cosa ell' è. A nome della ragione danna la fede; poi nega la veracità della ragione. Rifiuta il soprannaturale per la natura; poi nega la natura esteriore e l'interiore, e fa tutto un' apparenza. Oppone alla natura la ragione, e alla ragione la natura, e dice: tutt' è contraddizione. Nega Dio, perchè arcano in sè, e vuol cose note, poi dice: tutto è ignoto. Afferma ripugnar la ragione a' misteri e alle credenze, poi resiste alle ripugnanze della ragione contro sì gelida incredulità. Dice non onesto credere ciò che non s'intende; poi dice onesto creder vere, benchè inesplicabili, tante contrarietà del suo sistema col cuore. Non onesta la filosofia che afferma risolutamente; onesto, predicare come *certo il dubbio*, predicarlo alla figliuolanza de' credenti che pagano le scuole, toglier via la certezza senz'essere certi d'aver la ragione, perchè già non iscettici se sicuri. Desolati nel dubbio, lo manifestano per bene degli uomini, seminando desolazione. Rigidi accusatori del passato e del presente, gridano virtù, cassando la legge dagl'intelletti che, dubbiosi della verità, non sanno più la regola. Per qual fine distruggete voi ogni cosa? Per la verità. Che cosa è la verità? Noi l'ignoriamo.

Ahimè! disfate per l'ignoto, e non sapete nulla rifare, chè l'ignoto non si fa; e, vantatori di riforma, predicate il nulla!

Ma v'è un altro guaio, forse più doloroso, che mostra lo scompiglio recato dalla riforma negativa ne'medesimi propugnatori d'una riforma positiva; essi, benchè seguaci nella sostanza d'un unico filosofare, ch'è la filosofia perenne, non hanno consapevolezza di tal comunione; divisi da dispute su problemi secondarj com'è l'origine prima dell'idee, si stimano divisi essenzialmente; non così nell'epoche passate, dove i Padri tenevano una stessa filosofia e lo sapevano, i Dottori ortodossi disputavano in certi problemi o per Tommaso o per Duns Scoto, ma nella logica e ne'teoremi principali si sentivano uniti contro le sètte. Avvi di più. gli stessi filosofi non negativi o accettano in parte la negazione, come gli ontologi che, dubitosi del pensiero, rifuggono a'misticismi; o, incerti del proprio cammino, discordano sul donde partire, chi volendo si muova dalla coscienza solitaria, chi dal pensiero, chi da Dio, chi da un'idea, chi da un principio astratto. Ciò significa, che ignoriamo la necessità, una necessità comune ad ogni scienza, di muovere dalla comprensione del proprio soggetto, dalla totalità di esso con tutte le sue relazioni e dov'elle si manifestano, vo' dire dalla coscienza non segregata, ma dalla coscienza qual è, con tutte le sue armonie; così la fisica muove dalla comprensione del mondo sensibile, poi vi cerca per entro; così la matematica muove dalla comprensione dello spazio astratto, poi lo percorre.

V'è ancora di più. Negli altri tempi della filosofia, lo scettico solo perseguitava tutte le scienze; Sesto Empirico la prendeva co' filosofi e co' matematici; a principio dell'età moderna il Cartesio, ne' suoi sdegni contr'il passato. spregiava la logica e la geometria; ma in ogni tempo s'univano contro gli scettici tutte le discipline a presidio comune. Ora non è così; gli sperimentali contro le matematiche, queste contro gli sperimentali, contro la filo-

sofia e gli uni e gli altri, contro la teologia tutti: si guardano con cipiglio d'alterigia e con sogghigno di compassione, il frizzo è pronto, la contumelia par niente, il significato unico è questo: unica sapienza è la nostra, anzi è la mia. Non basta; fra le scienze di più stretta parentela è divisione; il giureconsulto che studia fatti umani, dice al filosofo: che m'ho io da giovare della tua morale, della tua logica, del tuo studio sull'anima umana? il politico gli dice: tírati in là, pratica ci vuole non teorie; l'economista: quattro e quattro fa otto; e che mi contano a me i tuoi studj sulla umana coscienza? E non è tutto: scienziati dispregiano il bel dire; letterati la scienza; gli artisti l'una e l'altro. Ognuno fa razza da sè; ecco la realtà che noi tutti sperimentiamo, chi non si chiuda nello scrittoio, e senta solo il romore del mondo attraverso i vetri. Quei mercanti fiorentini che, stando a bottega, scrivevano sì bene; il Vinci e Michelangelo artisti, sapienti e scrittori; Galileo e il Newton, fisici e metafisici, il Cartesio prosatore grande, filosofo, applicante alla geometria l'algebra; il Leibnitz filologo, filosofo, giureconsulto, inventore del calcolo infinitesimale; tutto questo è impossibile oggi, perchè l'unione di tali cose par com'unire acqua e fuoco; sì, ma perciò non avvi nessuno che uguagli que'nomi, nemmeno in una parte, non che in ciascuna. Da ciò viene, poi, che in religione, in filosofia, in lettere, in arti, nella medicina, nella filologia, in politica, in tutto, ciascuno vien fuori col suo sistema; inventarne uno è oggi sì facile e frequente come il *figurino* di Parigi per le mode; vezzo che trapasserebbe ogni ridicolo se non mostrasse una piaga profonda, il vivere tutti per sè, quindi un amare il proprio sentimento senz'amare il consentimento, l'*individualità* senza la *socialità* ch'è *civiltà*, un mettersi tutti sul candelliere per illuminare la terra. Però non si studia sul serio la dottrina degli antichi; se ne parla, ignorando il significato più ovvio de' lor vocaboli dottrinali.

L'esposizione di questi fatti vi dice da sè dove stia

il male; negasi tutto; lo scettico speculativo e il pratico negan tutto espressamente, il resto poi negan gli uni la parte degli altri, e la somma è zero. Ma perchè si nega? L'abbiam veduto: perchè lo scettico impugna la relazione tra pensiero e cose, quind'impugna le cose, distrugge lo stesso pensiero che, se illusione, non è più pensiero; gli altri poi s'impugnano reciprocamente, perchè, sconoscendo l'attinenze, sconoscono altresì le cose degli altri; sconoscono le loro proprie, chè dice il proverbio: a saper bene una cosa, bisogna saperne un po' mille. *Negar le relazioni*, ecco il male; qual male? dubbio nella scienza, deformità nell'arti, segregazione d'animi nella civiltà.

Un rinnovamento è necessario; e se (rammentiamo) i mali del nostro tempo ne mostrano la necessità, la qualità ne mostrano i beni. Tutto il racconto dell'epoca cessata, o che sta per cessare, vi chiariva, o signori, quali ne fossero i beni; l'esame e gli ordinamenti tentati. Ciò era opportuno; chè a un'epoca di tante distinzioni, come l'età de' Dottori, occorreva succedesse un'epoca che le raccogliesse in accordo. Ma l'accordo s'è tentato, non s'è trovato; anzi, opponendosi le sètte all'accordo, principalmente all'accordo, è nata sull'ultimo una più fiera discordia. Tuttavia, sotto l'apparenze della vecchiaia sta un rifiorire di gioventù; così le parole de' moribondi hanno del sublime, che fa indovinare l'immortalità. Si *tentò l'ordinamento per via dell'esame*. Or bene, proseguiamo nell'opera e la compiamo. Esaminando che? Le relazioni. Ordinando che? La filosofia in sè stessa, e con l'altre scienze, e con l'arti, e con la civiltà, per via delle relazioni *trovate*. Il moto nuovo, che comincia sempre un'epoca nuova, dev'essere pur questo; un ritorno sulla coscienza, principalmente sulla coscienza morale, per trovarvi con l'aiuto dell'epoca precedente l'armonie dell'attinenze universali. Ecco la riforma.

L'amore e la perspicuità delle attinenze, qui è la salute nostra in avvenire. Non mi rimproverate, o signori, se richiamo questa verità grande: v'è nella scienza e

ne' libri una ripetizione che ne mostra l'unità, come ridestarsi di certe note nella musica, come ritornello di lirica, come ripetizione d'oratore, come somiglianza di specie negl'individui. La relazione, idea benedetta, perchè idea di ciò che *unisce*. Ell' è fulgidissima nel concetto, efficacissima nel fatto della coscienza. Chi mai non intende che significhi unione? o non sente nella coscienza che, per senso, per intelletto, per amore, il nostro pensiero non è solo, ma vive in compagnia? Io con sè stesso, io e noi, io e la natura, io e Dio, ecco l'io della coscienza. Strana cosa che il filosofo trascuri l'idea *di ciò che unisce*, o ne parli di fuga, o la rigetti; ciò viene da un'analisi falsa, che si ferma in un termine dell'attinenza, e così la dimentica, e poi non intende più come *termine* il termine stesso: così, la sensazione, non considerata più talquale nell'attinenza sua di *passione*, neghiamo la percezione, talchè poi la sensazione stessa pare un fatto da sè, un fenomeno senza causa e solitario. Quindi, ogni verità procede da badare all' *attinenza*, ogni errore dal trascurarla. Come no, se il pensiero e la scienza è ordine, com' è ordine la natura; però è armonia di relazioni? Queste si trovano nella coscienza, e son fondamento, criterj, metodo, risultamento della filosofia; *fondamento* o soggetto, perchè queste ragionatamente cerchiamo; *criterj*, perchè le relazioni note ci addirizzano alla verità o ignota o non distintamente conosciuta per le sue ragioni; *metodo*, perchè le dobbiamo seguire talquali; *risultamento*, perchè, seguendole, ne viene la scienza ch'è ordine speculativo rispondente all'ordine naturale della coscienza. Come l'affetto vero compone le discordie degli uomini, perchè gli unisce, così l'idea di relazione ha mirabile virtù di sciogliere le controversie più intrigate.

Or tocchiamo velocemente del come la filosofia si può, per quella dottrina, rinnovare in sè medesima e ne' suoi collegamenti all'altre scienze, all'arti ed alla civiltà. Premettiamo che ciò è davvero un rinnovare, giacchè rinnovasi quello che, mutato aspetto, è sostanzialmente lo stes-

so; si muta l'aspetto che dà luogo a un migliore: così l'uomo, sanando, rifiorisce nel vivido degli occhi e della faccia, ma è l'uomo medesimo. La filosofia non può mutare in sè, ma nello spogliarsi di qualche difetto, nello scoprire altre verità, nell'ordinarsi meglio, nel rendersi quindi più vigorosa contro l'errore.

Ogni scienza è ordine speculativo che manifesta l'ordine del proprio soggetto; e l'ordine vuol dire unione; l'unione poi è costituita dall'attinenze. Ma gli ordini particolari non chiedon essi un ordine superiore che li colleghi? Or bene, la scienza dell'ordine universale o delle universali attinenze, di quell'ordine, cioè, che collega gli ordini minori di tutte le realtà e di tutte le idee, tale scienza è la filosofia. Ecco, pertanto, chiarite le dispute su' confini di essa; che si stende all'universalità dell'ordine supremo, e comprende in sè tutto ciò che ivi si comprende, lasciati gli ordini minori. Le sole verità ideali supreme? o le sole supreme realtà? o di queste l'assoluta? No, tutte le verità, che, trascuratane una, non si può più capire l'altre verità universali; non si può capire Dio senza lo studio dell'uomo interiore, nè l'uomo interiore senza considerarlo nell'ordinamento generale della natura, nè l'uomo e la natura senza Dio, nè Dio, la natura e l'uomo senza le ideali universalità della ragione; tutto ciò è dunque un'unica scienza, perch'è a noi un indivisibile ordinamento. E qui ritornano i concetti ch'ebbe della filosofia la tradizione perenne; ma que'concetti rinverdiscono nell'idea più precisa di relazione.

La definizione d'una scienza, poi, ne dice il soggetto, ch'è *fondamento* su cui ella s'edifica. Soggetto della filosofia, lo abbiam detto adunque, si è l'ordine universale. Dov'egli mai si manifesta? Nella coscienza; giacchè tutte le scienze si riducono al pensiero, che le forma; quindi, col ripensare il pensiero, questo si scopre a sè stesso, e, scoprendosi a sè, manifesta le universali relazioni che lo uniscono a tutti gli oggetti come *pensati*, e a quelle verità più specialmente che, governando tutte

le verità, costituiscono l'essenza dell'umano conoscimento, e son l'uomo interiore, l'ordine generale di natura, Dio e i principj di ragione. Le relazioni universali si trovano, dunque, nella coscienza, o nel ripensamento del pensiero, ma del pensiero talquale, non già separato da ogni oggetto, chè allora non c'è pensiero. E così, pel concetto di relazione, si pacificano le contese fra psicologi e ontologi, tra il soggettivista e chi preferisce gli oggetti. Psicologia? Certamente, perchè l'ordine si manifesta nell'uomo interno, o ne' fatti della coscienza. Ontologia? Certamente, perchè i fatti della coscienza non s'intendono punto, se non in relazione dell'entità che fulge al pensiero. Soggettivista? Va bene, dacchè il pensiero è del soggetto, cioè del pensante, e la cosa non si conosce se non in virtù d'un concetto. Oggettivista? Ci troviamo d'accordo, chè ogni pensiero ed ogni concetto si riferisce ad un oggetto, reale o possibile ch'e'sia. Fermata bene la relazione, questa non si può segregare da' termini suoi, e l'opinioni dimezzate o negative si fanno impossibili.

Ebbene, o signori, per ordinare scientificamente questo soggetto, bisognano criterj o segni di verità, i quali e la facciano ripensare con certezza e la distinguano dall'errore. Quali criterj? Non gli ho io chiamati, non li chiama ognuno criterj di verità? Il criterio, dunque, c'*indirizza* l'intelletto alla verità, è una *dirittura* con la verità, e la dirittura è una *relazione* con la verità. Sicchè, i criterj della verità li ritroveremo nel soggetto della filosofia, il qual è armonia di *relazioni* palese nella coscienza. La coscienza è il pensiero del pensiero, è il riconoscimento del conoscimento; primissima relazione, ch'io scopro, e supposta da ogni altra, si è, l'attinenza in genere tra il mio conoscimento e la verità, se no e' non sarebbe conoscimento, nè il conoscimento si può negare, perchè della negazione stessa ho coscienza, val a dire riconoscimento, e la negazione del conoscimento implica di saper che cosa è conoscimento. D'altra parte, se per un solo istante dubiti del conoscimento tuo, non puoi cer-

care altro criterio, perchè ogni ricerca è atto del pensiero, e tu gli neghi la conoscenza. Il riconoscimento adunque del conoscimento naturale vi scopre in genere, dapprima, la relazione con la verità, o con ciò che è, perchè ciò che non è è il nulla, nè si conosce: questa relazione, per cui la verità si scopre al pensiero, tutti la chiamano evidenza. L'evidenza, pertanto, è il criterio della verità, perchè n'è segno, e n'è segno perchè n'è *relazione* o *dirittura* con la mente nostra.

Basta egli saper ciò in generale? No, perchè la scienza è ordine speculativo che risponde a quello del naturale conoscimento; l'ordine, poi, si determina con molte relazioni d'idee e di cose, le quali son moltiplice varietà in unione per qualche unità che le unisce. Talchè, per l'evidenza, bisogna cercare l'ordine dell'idee e delle cose; le relazioni più note e già scoperte, ci serviranno di criterio per altre relazioni non anche note ad evidenza o non anche scoperte, finchè verremo all'unità che primeggia nell'ordine ideale, o all'idea suprema, verremo all'unità che primeggia nell'ordine reale, o all'ente assoluto, e di queste unità, che in Dio fanno una sola unità, ci serviremo di *criterio* per ordinare speculativamente tutta la scienza. Talchè si scioglie la questione fra chi vuole un criterio unico, e chi lo vuol moltiplice, fra chi lo vuole nel solo pensiero, e chi lo vuole nell'oggetto solo. Unico il criterio? Sì, perchè l'ordine arguisce l'unità; e l'ordine del conoscimento implica l'unità d'una conoscenza suprema che ordini l'altre conoscenze. Moltiplice il criterio? Sì, perchè tanti sono i criterj quante le relazioni note con la verità per l'ordine dell'idee e delle cose. Il criterio nel pensiero? Sì, dacchè il pensiero dev'essere in attinenza con l'oggetto pensato. Nell'oggetto? Sì, dacchè l'oggetto dev'essere in attinenza col pensiero. Dunque? Dunque il criterio è nell'attinenza stessa ch'è tra conoscente e conosciuto, e senza l'uno o l'altro non è più attinenza. Conoscimento della verità trae ad amore; questo è relazione con essa, e la rende più viva, e però ci aiuta.

Poi, se i criterj si trovano nel soggetto della filosofia, cioè nell' ordine naturale del pensiero o nelle sue relazioni, e se il pensiero va preso talquale, e se, inoltre, la coscienza di questo pensiero è di un conoscimento individuale sì, ma sociale ad un tempo e religioso, segue che il criterio *perfetto* non può essere individuale, giacchè soltanto individuale (o con sole attinenze interiori) non è nemmeno il pensiero. Ragionevole, sociale, religioso, quest'è l' uomo perfetto, cioè naturale; chi non lo prende in tal ordine stesso, non ha più l' uomo, nè però i criterj, che li troviamo nell' ordine, cioè nelle relazioni con la verità. Le relazioni sociali e religiose, dunque, ci porgono indirizzo, verificate bensì col criterio interiore; con questo, cioè, verifichiamo nel tempo e nello spazio, di mezzo all' opinioni particolari e temporanee, le attinenze *certamente universali* tra i pensieri e le credenze degli uomini; queste relazioni, essendo universali, non le fa l' arbitrio, sì la natura e l' autore di lei, però son relazioni con la verità, e quindi criterj. Come nelle matematiche i segni stabiliti e consentiti determinano il pensiero nell' evidenza interiore dell' idee; come in fisica gli sperimenti verificati da più sperimentatori determinano l' interiore induzione delle leggi, così la parola civile e religiosa *determina* le interiori contemplazioni del filosofo, che se no si smarrisce. Qui si spengono le liti tra chi vuole criterj solo interni, e chi solo esterni. È interno il criterio, perchè interno è il pensiero e l' evidenza o la relazione sua immediata col vero; ma esterno è anche il criterio, perchè il *riconoscimento* dell' evidenza interna è aiutato dalla parola, che ci viene insegnata. Più, qui v' ha ordine, non accozzo. Qual ordine, o signori? Lo stesso ch' è nell' uomo. La socialità e la religiosità suppongono la ragionevolezza: ugualmente fra' criterj, gli esterni suppongono gl' interni, ma reciprocamente s' avvivano, e fanno un' unica vita o la scienza perfetta.

L' armonia delle relazioni, se fa il soggetto della filosofia e ce ne dà i criterj, ci porge anche il metodo. Per-

chè mai, o signori? La ragione è chiara: metodo è seguire con la riflessione l'ordine naturale del pensiero in sè stesso e con le cose. Vana è, dunque, la contesa tra gli analitici e i sintetici, tra i seguaci dell'induzione e della deduzione, tra gli sperimentali e i raziocinanti puri, tra gli *a posteriori* e gli *a priori;* il metodo ha da esser talquale l'ordine de' pensieri. Questo è armonia di relazioni, dunque bisogna riconoscerlo in complesso, poi distinguerlo, poi riunirlo; armonia di fatti, di cose particolari, e di verità generali e universali, dunque si va da quelli a queste, e se ne discende; armonia di sentimenti, di percezioni così esterne com'interne, e di concetti puri, dunque là s'osservi e si sperimenti, e qua si badi solo alla connessione ideale; armonia di relazioni fra il pensiero e le sole idee, come in matematica, e armonia di relazioni fra l'idee e la realtà delle cause esteriori, della interiore (o dell'anima), e di Dio, e là si cammini solo *a priori* d'idea in idea, e qui *a posteriori* dalle relazioni d'ogni cosa col pensiero alla cosa stessa: voi lo sentite, o signori, nulla s'esclude, perchè tutto è compreso nell'ordine della coscienza.

E l'ordine riflesso che ne risulta è dunque la scienza. La quale, perciò, non può essere (accenno un'altra dissensione aggiustata) nè assolutamente nuova, nè assolutamente antica. Non assolutamente antica, perchè la riflessione scopre di mano in mano nuovi aspetti dell'ordine universale nella coscienza, e s'oppone a nuovi aspetti dell'errore; non assolutamente nuova, perchè l'ordine della filosofia essendo nella coscienza, e il riconoscimento di quello aiutandosi con l'universalità delle tradizioni civili e religiose, non potè mancare in tanti secoli di speculazioni la notizia e la scoperta di molte verità. Nè la filosofia può essere individuale solo, nè tradizionale solo; non questa, giacchè il consentimento non regge senza libero sentimento; non quella, giacchè il pensiero individuale, se ha relazione con la verità o con ciò che è, la verità *medesima* è in relazione col pensiero degli altri uomini, e si crea il con-

sentimento. Levate ciò e la sua possibilità, e allora terminiamo di parlare o di scrivere, dacchè nessuno c'intende. Chi *non ammette verità consentite, perchè naturali ad ogni coscienza umana, sconosciute solo da pochi per arbitrio di riflessione*, non trova più dove posarsi. Qual parte di filosofia rimane non disputata? Psicologia? Ecco le questioni sull'anima. Teologia? Ecco le questioni su Dio. Morale? Ecco le questioni sul bene e sulla legge. Logica? Sì, la logica risponde taluno; ma la logica dell'Hegel non è la nostra, quella degli scettici non è la stessa d'Aristotile. Dunque l'antico e il nuovo, l'individuale e il sociale son determinati nella scienza da tutte le relazioni della verità col pensiero, tanto interiori quanto esteriori.

Ma se la filosofia è l'ordine speculativo che specchia l'ordine universale del pensiero, segue che si cominci da esaminare i fatti del pensiero stesso, che, nella relazione sua con gli oggetti, non muove da essi per venire a sè, ma da sè procede agli oggetti; e' non vive in loro, ma in sè, e il pensiero non è ogni oggetto, ma ogni oggetto è al pensiero in quant'è pensato. Così viene a quietarsi la disputa fra chi separi dalla psicologia la filosofia, e chi ve la rannicchi tutta; psicologia è parte di filosofia, giacchè il pensiero va studiato qual si palesa nella coscienza, e poi procedere agli oggetti; ma psicologia non è ogni filosofia, perchè l'ordine universale collega il pensiero a molte verità che se ne distinguono. Si quieta la controversia sul metodo della psicologia che fa procedere alle parti più alte della scienza; giacchè, se studiamo i fatti del pensiero col fine di giungere al più elevato esame degli oggetti, l'ordine della psicologia dev'essere principalmente ascensivo, induttivo e d'osservazione, anzichè discensivo, deduttivo o di puro ragionamento. Cessa l'altra questione, se la psicologia debba esaminare i soli fatti del pensiero o anche la natura degli oggetti; dacchè il pensiero non può ripensarsi senza la sua relazione con questi, cioè con l'animo che pensa e con la natura e con Dio, ma

ben altro è guardare principalmente gli oggetti nella relazione col pensiero, altro esaminarli poi principalmente in sè stessi. Si chiarisce quindi le contese su' limiti della *filosofia elementare*, che altro non è se non questa filosofia ascensiva; la quale, stando contenta perciò alle verità più principali, più immediatamente palesi alla coscienza, più comunemente consentite, e che s' hanno col metodo ascensivo, lascia un esame più intimo e discensivo sulla natura degli oggetti. Per esempio (avvertite, o signori) l' origine dell' idee ha una parte accertata, cioè teorematica e che non si può mettere in dubbio senza distruggere l' essenziale del pensiero. Questa si riduce segnatamente a quattro punti; attinenza de' sentimenti con le idee, benchè corra tra loro un essenziale divario; attinenza di primato fra l' idea d' *entità* e tutto l' ordine ideale; attinenza di percezione tra i fatti sensitivi e intellettivi e le cause esteriori, tra que' fatti e l' anima stessa; attinenza fra l' anima e Dio ch' è cagione dell' averne noi l' idea e del concepire gli universali eterni. L' origine dell' idee ha, poi, una seconda parte, ma problematica che deriva dal *modo* recondito, per cui la verità si fa presente al pensiero; la filosofia elementare si ristringe alla prima. E così vien conciliata la lite fra chi all' origine dell' idee dà troppa importanza, e chi non gliene dà nessuna.

Se voi gettate un' occhiata, o signori, sulle maggiori questioni che abbiamo incontrato nella Storia della Filosofia, vi rammenterete ch' elle si riducono tutte a questioni d' attinenza; si trovano tutte, perciò, raccolte ordinatamente nella filosofia discensiva, che viene dalla ontologia o scienza degli universali, alla teologia, alla cosmologia e alla psicologia deduttiva. Ecco le tre grandi attinenze o aspetti dell' essere, la verità, la bellezza e la bontà, comuni con varietà di perfezioni a tutto ciò che è. Poi gli universali si distinguono, per l' attinenza loro assolutamente universale, da' generi e dalle specie, che han relazione solo con le cose finite. Altresì, negli universali trovate ciò che appartiene all' in-

finito e ciò che appartiene al finito; e la essenziale diversità del primo non la capite se non per una relazione trascendente; al contrario avreste un che generico, indefinito, astratto, non il concetto della realtà suprema ch' è l' ente per essenza. Nella nozione dell' infinito, poi, avvisate un che negativo e un che positivo insieme, talchè non la potete dire nè l'uno nè l'altro, ma v' è spiegata dalla *correlatività* de' concetti, senza la quale non ci resta nozione alcuna di Dio, e per quella si distingue ancora da ogni visione diretta. E l' attinenza tra il finito e l' infinito v' è chiarita pure dal concetto *correlativo* di possibilità e di potenza, chè la possibilità logica suppone la reale, e la possibilità reale suppone la potenza reale, e la potenza reale finita suppone l' infinita o assoluta, ch' è la causa creatrice. Dunque in Dio è ogni perfezione de' finiti diversi e contrarj, perchè tutti erano nella potenza di lui; ma in lui non v' erano quasi diversi e contrarj, giacchè la diversità e contrarietà dell'idee e delle cose proviene da moltiplicità di *relazioni*, non dalle perfezioni in sè stesse che son tutte o simiglianti o analoghe (come si vede dalla reciproca efficienza); moltiplicità che nasce dalla finità, e Dio è infinito. La dottrina degli universali, oltr' a ciò, svolgendo la teorica dell' ente, fa vedere com' ogni entità è un' attività con diverse perfezioni, e che l' attività finita è una forza, la quale consiste in un conato e pass' all' atto per impulsi esteriori, se no, sarebbe un atto puro; talchè la causalità intrinseca non istà senza relazioni con l' estrinseca e viceversa; reciprocamento che si può dare per la somiglianza o per l' analogia di tutte le forze.

Però, quanto alla teorica del conoscimento, v' ha una forza che può essere presente a sè stessa con intima relazione; ma ciò arguisce in lei, come in ogni altra forza ch' ell' abbia relazione con le forze esteriori, le quali perciò le si fanno presenti, ed è la percezione. In quanto, poi, la relazione sta ne' modi della forza conoscitiva, questo è il concetto; in quanto si riferisce ad un oggetto,

è l'apprensione di esso nella sua entità. I concetti, altresì, ponn'essere generali per tre attinenze: per l'attinenza reale o possibile di somiglianza fra gli enti, per la indefinita potenza del pensiero che risponde all'indefinita possibilità delle cose, per l'attinenza con Dio che arcanamente ci fa pensare la loro eterna o assoluta possibilità. Quindi voi scoprite dove stia la parte problematica sull'origine prima dell'idee; la relazione del pensiero finito con le cose non essendo *a priori*, perchè esso non le fa, sì *a posteriori*, cioè presupponendole, siam costretti a salire per gli atti alla causa degli atti, cioè all'anima nostra e all'altre cose che operano su noi, e a Dio; ma non si può tanto salire, che non ci rimanga oscuro quell'intimo passaggio dalla potenza all' atto, passaggio che antecede l'atto medesimo. La dottrina, per ultimo, dell'atto puro e delle forze o potenze finite, ci spiega il tempo e lo spazio; giacchè l'atto finito d'esistere sarebb'un attimo, o il minimo atto d'esistenza, se l'atto infinito non lo conservasse; così accade la durata del finito indefinitamente nell'infinito, cioè del tempo nell'eternità; le forze, poi, non fatte per vivere presenti a sè come gli spiriti, o per essere principj d'unione come l'anima sensitiva, ma per essere parte d'un tutto, costituiscono l'estensione o lo spazio, che si può pensare sempre maggiore o indefinito nell'atto infinito che lo crea e lo conserva, cioè l'immensità. Quindi ha ragione chi dice: il composto si riduce al semplice o al componente (termini correlativi), però la durata viene al semplice istante, lo spazio viene ai punti semplici, non astratti mica, sì *monadi* o forze reali; e ha ragione chi dice: dal semplice, ch'è negazione di spazio e di tempo, non si può far il composto; hanno ragione, perchè gl'istanti ed i punti fan lo spazio ed il tempo come termini, non fanno lo spazio ed il tempo come unione de' termini; ciò che fa l'uno e l'altro è la relazione speciale di coerenza e di durata.

Dunque, o signori, se la filosofia studia le relazioni universali nella coscienza, se queste ci forniscono il sog-

getto e i criterj e il metodo e i risultamenti della scienza; e se questi risultamenti si hanno nell' ordine delle relazioni, ascensivo prima, poi discensivo, che diremo noi della filosofia pratica o di precetto? La logica si rinnoverà, ma durando sostanzialmente la stessa, se indaghi le vie del pensiero moltiplici e varie secondo la varietà dell' attinenze con sè e delle attinenze con ciò che sta dentro e sotto e sopra di noi; così uniremo la logica formale alla materiale, questa che dà le leggi al pensiero in conformità degli oggetti, quella che gli dà le leggi come pensiero. Bisogna che si riprenda l'abito del severo ragionare; ma si riprenda con la notizia più spiccata delle attinenze; così terminerà la gelosia tra le varie qualità delle scienze, stabilito bene il divario loro e la loro armonia. L' *estetica* si rinnoverà, se più profondamente investigheremo la relazione tra il vero ed il bello; e, nel bello dell' arte, la relazione tra la realtà e l'idealità, tra il vero ed il verosimile, tra l' osservazione della natura e l' invenzione, tra il concetto e l' immagine, tra tutto ciò e lo stile. Bisogna che cessi la titubanza ne' criterj dell' arti; e cesserà, quando avrem chiaro la rispondenza tra la natura e l' intelletto innamorato che la contempla e se ne feconda. La morale si rinnoverà quando concepiremo più al vivo la relazione tra la verità e il bene, talchè il diletto si paleserà nello stato dell' anima ch' è un capo dell' attinenza, il bene ci splenderà nel vero, ch' è l' altro capo della relazione, l' utile ci parrà la relazione stessa; quindi, si ha il vizio se la relazione si rovescia e tutto si torce alla giocondità nostra; l' utile, poi, è buono se relativo al bene in sè e alla giocondità, malo se relativo alla giocondità soltanto; la perfezione sta in tutto ciò. E con la morale si rinnoverà la scienza del diritto, così naturale come positivo, e l' altre scienze filosofiche applicate, badando a ogni armonia di relazioni; così la politica non può riuscire all' ordinamento civile, se non consideri bene la diversità dell' attinenze sociali, dando a tutte la connessione fra loro e ad un tempo l' essere proprio; non può

l'economia riuscire all'ordinamento materiale, se non consideri bene la colleganza tra i bisogni del corpo e i bisogni dell'animo, tra ciò che piace e l'onesto; non può riuscire il diritto naturale a porre i fondamenti ragionevoli dell'autorità, della proprietà e del testamento, se, abbandonandosi a un'analisi falsa, non vede le reali attinenze che fanno degli uomini tutti, nel tempo e nello spazio, un'unica specie, non astratta, bensì reale; reale per la reale somiglianza di natura, reale per la origine sola. Bisogna che cessi nelle dottrine e nella civiltà questo considerare idee, uomini e cose alla spicciolata, perchè la civiltà è ordine d'operazioni rispondente all'ordine della coscienza.

Un rinnovamento è necessario, così nella scienza come nella civiltà; ma niente può rinnovarsi senza la volontà buona che *dirige la riflessione al vero* e *l'operazione al buono*. La volontà è una partita ch'entra nel computo d'ogni azione umana.

Occorre una riforma. Che bisogna fare? Quanto alla filosofia, ella dee raccogliersi di nuovo e potentemente nella coscienza; ivi, lasciato il dubbio della verità, dubitiamo invece delle nostre opinioni. La verità! come dubitarne? ell'è palese nella coscienza mia, ell'è palese nella coscienza universale. Neghiamo la luce, perchè più fidenti nel singolare giudizio segregato, che nella natura e nell'universalità; e dice il proverbio: *gran nemico all'uomo è il parer proprio.* La filosofia non cominci dal vuoto ch'è nulla; nè la razionalità di lei consiste a negare ogni *dato*, ma nel porre un *dato* razionale e riconoscerlo. E chi gliel offre? La coscienza naturale, liberata dagli artificj, restata com'ell'è, nuda, verginalmente bella; la coscienza rettificata. Rettificarla in ogni cosa, o scienza o arte o vita, è tornare dagli arbitrii dell'uomo agli arbitrii della natura. Si rettifica con l'atto supremamente morale, non voler nient'altro che la verità; supremamente morale, perchè la volontà rifiuta quel ch'è straniero e s'immedesima con la legge. Nella coscienza rettificata splende la legge, e nella legge

Dio, e con Dio l'uomo e la natura, un'armonia universale che suona entro di noi, ed echeggia negl'idiomi e nelle tradizioni di tutta la terra. Non va confuso nulla, separato nulla, negato nulla; sia la riforma un esame accurato, amoroso de' fatti, e ne' fatti si guardi all'attinenze universali; attinenze di natura, di scienza, d'arte, di civiltà.

La scienza, dunque, o signori, se armonia di relazioni, non istà solo nell'intelletto, è un'arte d'amore; arte d'amore la civiltà, se ell'è armonia d'uomini. La disamorata individualità, che tormenta oggi le nazioni, deve ritornare nella letizia del bene comune; allora, questa Italia, delle cui felicità siamo felici, delle infelicità miseri, del pericolo trepidanti, pensiero primo dopo Dio, e per cui sempre operiamo con gli studj e con l'armi, con la parola e co' fatti, meditando e pregando, ella che, tanto amata, fa sentire sì acerbo il disamore de' fratelli, e sì dolce l'amore, sì cruda la non equità de' loro giudizj e premio sì giocondo la equità, l'Italia, questa grande nazione, armata, virtuosa, unanime, conterrà i desiderj e l'opere nell'armonia de' proprj figliuoli e delle nazioni, assicurando l'avvenire di tanta gloria e di tante speranze.

LEZIONE VENTESIMAQUARTA.

EPILOGO DI TUTTE LE LEZIONI.

Mi par utile, o signori, di terminare queste Lezioni col farne l'epilogo: così vedremo in un'occhiata la qualità e il collegamento delle materie. Guardandomi addietro, mi vedo ripassare davanti que' contemplatori d'Oriente e di Magnagrecia, que' disputanti dell' Accademia e del Portico, quegli oratori e que' giureconsulti di Roma, que' martiri e apologisti e vescovi della Cristianità nascente, que' monaci del medio evo, i curiosi esaminatori dell' età moderna; e tale spettacolo è sì bello e grande agli occhi miei che non so volgerli altrove senza mestizia. Io l'amo quell'aspetto di tanti secoli e di tante meditazioni, perchè son certo che da tant' anime pensose non uscì frutto di sterile curiosità.

Cominciai da dimostrare i confini della nostra storia quanto alla estensione della filosofia. Ella è scienza universale (universalità non di comprensione, ma di supreme attinenze); e si definisce: *Scienza naturale degli enti nell'ordine loro universale;* o, più semplicemente: *Scienza dell'ordine universale;* o ancora, e in modo più determinato: *Scienza delle relazioni universali.* Di qui apparisce come la filosofia si distingue dalla teologia, scienza non naturale ma rivelata; dalla fisica e dalle matematiche, scienze d'ordini particolari, e dall' arti che effettuano la speculazione; e come la Storia della Filosofia non debba entrare in tali materie, se non quanto sia necessario a vederne l' attinenze. Venimmo a'confini della storia per la comprensione della filosofia, e vedemmo come la detta storia racconti le dottrine naturali circa Dio, l' universo e l' uomo ne' supremi veri che risguardano l'universalità dell' ordine; ordine ch'è unione per l' unità.

Le materie della storia son di tre classi: prima, le

dottrine già dimostrate; seconda, le opinioni non ancora dimostrate o non consentite; terza, gli errori; sicchè la Storia della Filosofia contiene in sè la scienza perenne, le scuole e le sètte. In tutte le parti della filosofia noi vediamo la scienza che riconosce ed *afferma* l'ordine delle verità, contenute nella coscienza, e le *distingue* ed *accorda;* le sètte, poi, *negano*, *separano* e *confondono;* le scuole s' affaticano di ridurre a dimostrazione i problemi; ecco qui tutt'il racconto essenziale della storia. Ma queste materie hanno tre attinenze, che si vogliono osservare, con le religioni, con la vita de' filosofi e con la civiltà nell'ordine morale, materiale e politico. E, quant' alle false religioni sacerdotali, distinte dalle volgari, notai che quelle formano sistemi più o men rozzi di filosofia, perchè hanno in sè un ordinamento più o meno effettuato dalla riflessione. Notai ancora che l'accordo de' ragionamenti con l' autorità della religione non toglie ad essi la natura filosofica, se il principio loro è razionale. Le quali cose ci palesarono l'importanza di tale storia che mette in chiaro la vita della scienza, e la *moralità* delle sue dottrine e delle opinioni considerate com' *atti umani.*

Passando al metodo della storia, e' consiste nel seguire l' ordine de' fatti, e tal ordine si può considerare in tre modi: ordine de' fatti in sè stessi; ordine de' fatti con tutti gli altri fatti umani; ordine de' fatti col tempo.

L' ordine de' fatti in sè lo considerai (poichè si tratta di dottrine e d' opinioni) nella loro verità o falsità, e nel procedere loro all' oggetto lor proprio, come negli altri fatti umani l' ordine è posto nella loro bontà o malvagità. Però si dee porre un criterio a discernere la conservazione e lo svolgimento della filosofia, dal succedersi delle opinioni false. Avevo già detto, che c' è le sètte le quali *confondono*, *separano* e *negano*, c' è i filosofi che *affermano*, *distinguono* ed *accordano*. Or bene, ch' è mai ciò su cui cadono tali operazioni? Risposi che nella scienza altro è la forma e altro è la materia. La

materia della filosofia è la cognizione naturale intorno a Dio, all'universo ed all'uomo, palesataci alla riflessione dalla coscienza; la forma, poi, è l'ordinamento riflessivo di tal cognizione. *Quel tutto della coscienza naturale, riconosciuto talquale dalla riflessione scientifica*, ecco il segno della filosofia legittima: i sistemi, poi, che guastano quel tutto, ecco le sètte. La filosofia ritrova un ordine universale qui nella coscienza nostra, lo afferma, lo distingue e l'accorda, cioè ne riconosce la totalità, ne discerne le parti e le ricompone in tal ordine scienziale che si conformi all'ordine naturale; le sètte si disformano da esso, giacchè in modo arbitrario o negano le distinzioni, o negano le attinenze, o negano anche le cose in tutto od in parte. La Storia della Filosofia dee pertanto mostrare come l'ordine della scienza, non alterando mai l'ordine naturale della coscienza, tende sempre più *a pareggiarlo*. Così la storia, quand'ella è compiuta, ci offre un altro segno per differenziare la filosofia dalle sètte, cioè la perpetuità.

Quant'all'ordine di tali fatti con ogni altro fatto umano, trovai che la storia universale conferma la nostra storia particolare. L'ordine universale de' fatti umani è interiore ed esteriore, e l'uno genera l'altro. L'interiore risguarda l'umane facoltà tra sè e co' loro oggetti; l'esteriore si palesa ne' costumi, nella famiglia, nello stato, e nel genere umano. L'ordine volontario dee conformarsi *all' ordine naturale della coscienza;* il disordine volontario se ne disforma. La coscienza dunque ci attesta, che come l'ordine volontario afferma l'ordine naturale, ne distingue i gradi e gli accorda nella loro universalità, così il disordine volontario confonde l'ordine naturale, ne separa i gradi e li nega o in parte o interamente. L'uomo allora india sè stesso; la ragione si separa da Dio; la ragione e il senso combattono tra loro; la ragione combatte con sè medesima, e si negano tutti i doveri; si confonde, si separa e si disfà la famiglia, e lo Stato, e il genere umano. La storia chiarisce queste leggi manifestate dalla coscienza. Il Pa-

ganesimo *confuse*, *separò*, *negò*, benchè a poco a poco e con epoche di particolari miglioramenti; il Cristianesimo tende sempre più a ridurre in armonia le facoltà interiori dell' uomo, e a ricomporre in un accordo universale l' individuo, la casa, la patria e la fratellanza di tutti gli uomini. La Storia della Filosofia ritrae in sè per appunto tali vicende; il miglioramento o il peggioramento delle volontà si specchia negl' intelletti; l' ordine o il disordine dell' uomo si ripete nella scienza, e la civiltà si ricopia nella filosofia che v' è contenuta; immagine speculativa de' fatti interni ed esterni, come l' immagine specchiata d' un uomo ne ritrae la serenità o il turbamento.

Quant' all' ordine col tempo, il metodo vero unisce la successione temporanea de' fatti all' esame di loro connessione; quindi abbiamo cinque forme di collegamento: 1ª le classi delle dottrine e de' sistemi; 2ª i loro principali istitutori; 3ª lo svolgimento logico e l' occasionale; 4ª l' epoche loro distinte; 5ª la legge del loro apparire. Questa legge (che più m' importa di rammentare) risguarda la filosofia perenne e le sètte, e ci riscontrai daccapo il segno che disguaglia queste da quella. È naturale che la filosofia ripensi da *prima* il tutto indistinto della coscienza; i *posteriori* distinguono; vengono *infine* quelli che accordano. Ma le sètte *cominciano* da confondere, o dall' indiare uomo e natura; la qual confusione, perchè assurda, li reca *poi* a separare (anzichè distinguere) Dio dalla natura, l' idealità dalla realtà, lo spirito dalla materia, l' intelletto dal senso; tal separazione, perchè assurda, ci trae *dopo* a negare l' una cosa o l' altra, e finalmente ogni cosa; panteismo, dualismo, scetticismo, ecco la *successione* delle sètte. Ciascuno di questi sistemi ha varie forme. Il panteismo comincia sempre dal razionalismo più o meno espresso, perchè scompagna la ragione dalle tradizioni sacre, e si manifesta come panteismo naturale, ideale e materiale, scendendo sempre e peggiorando. Il dualismo separa principalmente Dio dal mondo, separa nel mondo l'ideale dal

reale, gli spiriti dalla materia, separa nell' uomo l' anima dal corpo e l' intelletto dal senso. Indi si genera lo scetticismo particolare, che per gradi varj di negazioni piglia due forme principali, o nega la materia e ammette solo la spiritualità, o nega la spiritualità e ammette sola la materia; quest' ultima specie più vergognosa vien per lo più dopo quell' altra. Si termina poi allo scetticismo generale, che ha due forme; o nega affatto ogni cosa, o, non potendo riposare nella negazione tanto assoluta, nega bensì le cognizioni naturali, ma si getta nel misticismo. Finito così ogni vigore di riflessione, segue la morta erudizione degli ecclettici, o sincretici come si voglian chiamare. Questa successione può essere più o meno turbata da cause occasionali; ma la legge più o men chiara si verifica sempre.

Dopo ciò esaminai le storie principali della filosofia, e ne indicai (al parer mio) i pregi e i difetti.

Mostrato i confini, l' importanza, il metodo della nostra Storia, passai ad esporla; e ciò può farsi od in uno specchio generale, o minutamente nelle sue parti speciali. Le parti speciali farebbero di per sè un' opera molto vasta; e bisogna ch' uno specchio generale appresenti in un' occhiata l' ampiezza loro ed i *legami*. Ma tale specchio è ben altra cosa da' soliti compendj, o enumerazioni concise di quante più notizie si può. Essi giovano come sommarj, ma da sè soli non giovano a' più, che fra tante cose non si ritrovano, e ne hanno sopraccaricata la memoria e confuso il giudizio. La parte generale della storia ha per fine di mostrare i capi principali che servono poi a rannodare nella memoria le particolarità, e dare il *criterio* per giudicarne. E i capi principali son tre: 1° la legge di svolgimento, così della scienza dimostrata, come delle opinioni e delle sètte; 2° le dottrine più cospicue e l' ordine loro sui punti fondamentali della scienza, lasciate da banda le cose più minute e secondarie; 3° le notizie sostanziali de' filosofi più segnalati, della civiltà e delle religioni in attinenza con la filosofia.

Vedemmo l' origine della filosofia, non da' dubbj, ma

dalla necessità mentale di trasformare in conoscimento ragionato di scienza il ragionevole conoscimento di natura. Indi cominciai le generalità della storia, distinguendo l'età pagana dalla cristiana. È distinzione, non separazione, perchè la filosofia dell'èra cristiana prende in sè come proprio (e lo dicevano i Padri) tutto il buono de' filosofi Gentili; a quel modo che l'una civiltà ebbe dall'altra moltissimi beni. Ma la ragione del distinguer così i due tempi sta nel divario che ci corre su' punti più essenziali della filosofia, e che si riducono a' seguenti: fondamento, criterj, metodo, concetto della scienza, e teorica degli universali, onde muove tripartita la teorica dell' essere, del conoscere e dell' operare. Il fondamento è la coscienza naturale dell' uomo, educato civilmente e religiosamente, la *coscienza non solitaria ma nelle sue relazioni con sè, con l'universo e con Dio.* I criterj naturali, trovati nella coscienza, e ne' quali e pe' quali si riscontrano poi i criterj più alti e scientifici, sono l'*evidenza* naturale del vero e l'*amore* del vero, perchè l'uomo è razionale e affettivo; la *fede* nell'autorità del senso comune e delle tradizioni scienziali e sacre, perchè l'uomo è sociabile e religioso; evidenza, amore e fede, rispondenti alla triplice relazione dell' uomo con sè, con gli altri uomini e con Dio; evidenza, criterio primo e interiore; amore del vero, criterio interiore ma secondario; fede, criterio secondario ed esteriore; criterj interiori ed esteriori, che formano un tutto, perchè l'uomo non è solitario, ma è creatura di Dio e parte dell' universo. Con questi criterj si stabilisce il metodo; col metodo s'indaga riflessamente la coscienza dell' uomo, e s'ascende al concetto dell'ordine universale che costituisce la filosofia. Nell' ordine universale scorgiamo l'idea suprema dell' essere, i principj che ne derivano, verificativi de' nostri giudizj, e la triplice nozione, in cui ella si distingue, cioè il vero, il bello ed il buono: così la loro evidenza è il sommo criterio ideale. Ma l'idealità la vediamo identificata nella suprema realtà ch' è Dio; Dio, Verità, Bellezza e Bontà suprema;

da cui si partecipa nelle cose ogni verità, bellezza e bontà: però (venuti a tal punto) ci accorgiamo che Dio è causa dell' essere, ragione o criterio sovrano del conoscere, legge dell' operare. La piramide sublime della filosofia ha la base nella coscienza, onde salghiamo per l'osservazione de' fatti all' idee universali e per queste all' apice ch' è Dio creatore, principio, mezzo e fine di tutte le cose; dall' apice riscendiamo poi a ordinare la dottrina dell' essere, del conoscere e dell' operare. Ecco la filosofia de' tempi cristiani, filosofia perenne, giacchè non ha interrompimento, ma cresce del continuo, e abbraccia in sè tutte le verità dei Gentili. Ma la filosofia di questi si divideva in sètte, perchè il fondamento di essa (cioè la coscienza naturale) non venne ripensata con integrità; i criterj interni non ricevevano aiuto da' criterj esterni ben chiari, determinati ed incorrotti; il metodo era un' indagine dubitosa; gli universali *astratti* si confondevano con l' essere di Dio, l' indefinito con l' infinito; mancava il concetto mediano e schietto di creazione; perciò non avverando bene la causa delle cose, la ragione del conoscimento, il fine dell' operazioni, si mescolava molti errori alla dottrina ontologica, dialettica e morale della filosofia, e si cadeva di mano in mano nella negazione d' ogni verità. Il che avviene pur ora nelle sètte imitatrici del Paganesimo.

Fatta la distinzione principale dell' èra pagana e dell' èra cristiana, io divisi tutta la storia in otto epoche, conformi all' epoche della civiltà: l' epoca orientale, l' italogreca, la greca e la romana, l' epoca de' Padri, de' Dottori scolastici, della riforma, seguita forse ne' nostri giorni dall' età del rinnovamento.

Mostrai nell' epoca orientale il bisogno di rifarsi dalla più antica civiltà, giacchè la storia universale, ritraendo l' unità del genere umano nel tempo e nello spazio, è come la storia d' un uomo solo. La civiltà antichissima degl' Indiani è provata da molti argomenti e massime dalla lingua. Gli Ebrei hanno scritture più antiche; ma queste non dánno alcun segno di speculazione filosofica.

Tra gl'Indiani convien distinguere il panteismo sacerdotale dal politeismo volgare. Il panteismo de' Vedi (libri sacri dell'India) simile a quello dell'altre teologie orientali, si riduce a questo: che Dio è l'idea generale d'essere, di sostanza, d'essenza e simili; e che tal essenza si manifesta co' tre fatti universali del generare, conservare e distruggere ogni cosa. Sicchè vediamo in tutti que' sistemi un' unità indeterminata e una trinità astratta; e nell'unità un accoppiamento d'attivo e di passivo, di maschio e di femminino, di luce e di tenebre, di principio operativo e di materia; e poi una vicenda perenne di mondi prodotti e distrutti, un simboleggiare tutto ciò co' nomi di divinità popolari, e simboleggiata l'essenza universale o divina con gli *avatara* o incarnazioni, e con l'adorazione di tutte le cose.

Da' Vedi si genera i sistemi, che per l'esame loro intrinseco e per quello di testimonianze recenti, mi parvero succeduti così: il Purva di Giaimini o commentario della lettera de' Vedi; il Vedanta di Vyasa o commentario della speculazione de' Vedi; il sistema sankhia di Kapila, e poi, occasionati da esso, i sistemi logici di Kanada e di Gotama, e il sistema ontologico di Petandgiali, e all' ultimo i sistemi eterodossi di Budda, de' Giaini e altri, che s'allontanano affatto da' Vedi. In tali sistemi si riconosce il panteismo, il dualismo e lo scetticismo nelle varie lor forme, prevalendo tuttavia la confusione panteistica, com'è naturale all'epoca prima, e secondo la tempera degli Orientali.

La teologia orfica e de' Misteri fece nell' epoca seconda, od italogreca, quel che i Vedi nella orientale. Come questi con la teologia speculativa posero i fondamenti del filosofare indiano, così gl'inni orfici e le dottrine arcane de' Misteri posero i fondamenti del filosofare italogreco; ma con tale diversità, che dove nell'India il panteismo sacerdotale era segreto e non già opposto alle religioni volgari, nelle colonie italogreche invece già v'è opposizione. Però, se da un lato la speculazione

filosofica divenne più libera e osservatrice nell' Ionia e nella Magnagrecia, dall'altro lato poi la sublimità dell' idea di Dio e le tradizioni sacre perderono assai della lor prima grandezza. Fatto è, nondimeno, che le memorie orfiche ed eleusine ci mostran chiara la relazione tra civiltà e filosofia orientale e quella degl' Italogreci; qua come là il panteismo d' un' unità astratta, attiva insieme e passiva, che si palesa nell' universo con una trinità di fenomeni o d' operazioni; qua come là i simboli stessi di oscenità maschili e femminili a significare la divina e universale generazione.

Mostrai che la filosofia pitagorica discende da quei principj, e indi si svolgono le sètte italogreche con la stessa legge delle indiane. I Pitagorici (più antichi d' ogni altra setta) gli Eleati e gl' Ionj (forse contemporanei tra loro, ma i principj eleati forse più antichi, stando a Platone e ad altri indizj) professarono il panteismo, fuorchè Anassagora ionio che pose il dualismo. Notate, o signori; i Pitagorici hanno quel panteismo naturale, che identifica nell' unità suprema così l' idealità e la realtà, come lo spirito e la materia; gli Eleati, poi, lasciarono la realtà e la materia e fecero un panteismo ideale, simile all' egheliano; gl' Ionj, invece, lasciarono l' idealità e la spiritualità, e istituirono un panteismo materiale. Il solo Anassagora concepiva il dualismo della mente suprema e del mondo; dualismo tale, che Socrate affermò non sapere che cosa ci facesse per Anassagora quella mente divina. Ecco perciò, o signori, la confusione panteistica ne' più antichi, poi la separazione del dualismo. Resta la negazione, e vi pensarono i sofisti; nel cui nome raccolgo tutte le sètte negative. I sofisti, propriamente detti, presero dagli Eleati l' idealismo, ma senza Dio; gli atomisti presero dagli Ionj il materialismo, ma senz' ombra d' universale divinità; Gorgia finì a negare tutto; ed Empedocle, dubbioso della ragione, fondò un misticismo simile a quello degl' Ioghi.

Se l' epoca seconda degl' Italogreci tramandò alla

terza men pure le tradizioni e men vivo il concetto ed il senso della divinità, ammannì tuttavia molte speculazioni profonde sull' ordine ideale, sulla natura dell' uomo e intorno alle leggi del pensiero e della parola: speculazioni di che si giovò Socrate, Platone, Aristotile e ogni Scuola socratica. Le quali forman ora l' epoca terza, poichè la civiltà italogreca si raccolse in Atene. Qui il politeismo volgare non ha contrasto; le dottrine dei Misteri si sono corrotte; la filosofia non trova soccorso nella religione; anzi gli dèi, immaginati all' umana, impediscono la pura nozione della divinità. Ma tuttavia e l' umanità indiata, e gli dèi effigiati dall' arte con umana bellezza, e la libera vita che rendea vivido nei Greci 'l sentimento di sè, e i poemi e il teatro che ritraevano tal sentimento, tutt' insieme era occasione a riflettere sulla propria coscienza, e a meditare la propria natura; e indi nacque la filosofia di Socrate. Ma la coscienza di noi, se meditata fortemente, ci allontana dall' eccessive astrazioni che unificano tutto, e ci dispone a distinguere la moltiplicità de' fatti e delle cose, tanto più che la coscienza stessa ci chiarisce la dualità dello spirito e del corpo. Fu dunque naturale che al panteismo asiatico succedesse nell' epoca terza un altro modo di speculare. Qual modo, o signori? Se i Greci avessero chiaramente ripensato la nozione d' assoluta causalità, quel modo noi lo sapremmo; già in Socrate noi troveremmo Clemente d' Alessandria, in Platone sant' Atanasio e in Cicerone vedremmo Agostino, come nell' alba già si contiene il giorno che sorge; ma ho detto, invece, che l' idea di Dio s' era più che mai oscurata. Mancando perciò da una parte la nozione di causa prima, che unisce il mondo a Dio senza confonderli, e d' altra parte opponendosi l' osservazione interiore e quelle tali credenze all' assoluto panteismo degli Orientali, seguiva che prevalesse il dualismo, cioè la separazione. E prevalse di fatto. Ma badate, o signori, io devo aggiungere altra cosa che determina bene il dualismo de' Greci. Tra 'l mondo e Dio non si doveva mettere forse nessuna

relazione? Repugna ciò alla filosofia che tende al sistema, vo' dire all'unione de' concetti e delle cose, tendenza molto segnalata ne' Greci. Essi adunque misero una relazione fra Dio e il mondo. Quale? Una relazione simile a quella tra l'anima e il corpo, trasportando così, per una esagerazione della coscienza umana, l'immagine dell'uomo nell'universo e in Dio, anzichè vedere la somiglianza e l'immagine di Dio nell'universo e nell'uomo. Ed ecco quel ch'essi fecero: per la coscienza trovarono in sè un che immortale e capace di eterne verità? Bene; questa parte dell'uomo la indiarono, la crederono Dio, o la ragione divina sparsa nell'universo ed in noi, il *logos*. Trovarono in sè il corpo? E ne fecero un principio eterno, la materia, l'*ile*. Trovarono in sè la relazione d'attività tra l'anima e il corpo? E immaginarono la divinità come un principio attivo di tutta la materia, ricevente da lui moltiplici forme. Tal sistema ebbe qualche varietà; chi distingue la ragione dall'anima, principio sensitivo, e questo fa mortale o anche materiale, come Platone e Aristotile; chi pone l'anima soltanto e la india come gli Stoici; ma l'essenziale sta nel modo predetto. Talchè la dualità de' Greci è anche un semipanteismo dove si divinizza il principio intellettuale dell'uomo; separazione mista di confusione. Vuol notarsi, poi, che, recata l'unione tra l'anima e il corpo a spiegare l'unione tra Dio e il mondo, si sfigurò altresì l'unità personale, giacchè la ragione sembrò impersonale e unita al corpo, com'il nocchiero alla nave; e la sensività o si separò (anzichè distinguerla solo) dal principio intellettivo, come fecero Platone e Aristotile, o l'intendere e il sentire s'identificarono e indiarono insieme, come si fece da Zenone.

Socrate dètte l'indirizzo alla filosofia greca, come all'epoche anteriori lo dettero i Vedi e la teologia orfica. L'opera di quel grand'uomo fu negativa in quant'egli oppose il dubbio all'affermazioni presuntuose de' sofisti; fu positiva in quant'egli fortemente e di continuo inculcava, che fondamento della sapienza è il *co-*

noscimento di noi stessi. Conobbe assai bene i criterj naturali dèl filosofare, quanto lo comportava l'oscurità crescente del Paganesimo; quindi, con l'esame della coscienza e co' buoni criterj educò i discepoli alla ricerca degli universali per fine morale; metodo che cansò la fecondità delle scuole socratiche. Le particolari dottrine di lui poco sappiamo e con poca certezza; pare a ogni modo ch' egli tenesse il dualismo, benchè forse non esplicito, e con alti indovinamenti, o, diremmo, istinti di verità.

Platone riduceva in sistema quel metodo e la dualità di Dio e della materia. Ma le socratiche discipline e l'affetto alle tradizioni italogreche gli fecero scoprire verità solenni nelle tre parti della filosofia dialettica, fisica e morale. Ei si tenne più all'idealità che alla realtà fisica, e se ciò gli tolse la diligenza nell'osservare, gli dètte nondimeno il concetto di quegli archetipi eterni, a cui (volere o non volere) tende pur sempre l'uomo nel suo interno e nell'arti e nella scienza e nella civiltà.

Aristotile pure s'appigliò al dualismo, ma più accostandosi alla realtà fisica; concepì Dio non come idealità indefinita, bensì com'atto assoluto in contrapposto della materia ch' è potenzialità, e ch' esce in atto a mano a mano e si trasforma tendendo all'assoluta entelechia. Questo considerare la realtà educò Aristotile all'osservazione interna ed all'esterna; per l'osservazione, poi, egli potè descrivere con grande maestria le facoltà dell'anima, le leggi del pensiero, la storia degli animali. Ma dall'altro canto dimenticò gli archetipi eterni e la Provvidenza. Gli stoici, infine, caddero più giù; pensarono il mondo com'un immenso animale (l'anima è Dio, la materia è il corpo), e posero la ragione nel senso; e come l'uomo è un piccolo mondo, *microcosmo*, così Dio e il mondo parvero l'uomo in grande, l'uomo universale. Ma essi, concepita l'anima come attività divina entro di noi, insegnarono la sovranità della ragione in ogni opera nostra; onde s'originò

la sublimità da un lato e dall'altro la superbia della morale stoica.

Qui non finiscono, o signori, i sistemi dell'epoca terza. I vizi del dualismo recarono l'ultime conseguenze: dalla separazione si cascò, poi (com'accade sempre ed accadrà), nelle negazioni particolari e da queste nella negazione universale. Gli Accademici nuovi presero un idealismo soggettivo, che nega Dio e ogni realtà esteriore o almeno ne dubita; Epicuro s'appigliò invece al materialismo ateo; venner, poi, le sètte negative de' Pirronisti e degli Empirici e il misticismo alessandrino. Eccoci daccapo in fondo, con oscuramento sempre maggiore di verità.

Dalla seconda metà del penultimo secolo dell'èra pagana fin oltre il secondo secolo dell'èra volgare abbiamo una moltitudine di sètte, e gli storici sono impacciati a distribuirle. Mi parve chiaro ch'elle si discernano in tre parti. Si contiene l'una nell'epoca anteriore, come termine di essa o conseguenza; perchè o v'ha una morta erudizione del passato come gli Stoici eruditi, i Platonici eruditi e simili, o si reca il dubbio di Pirrone sin agli ultimi confini com' Enesidemo e Sesto Empirico: insomma è pur sempre la negazione anteriore o come sincretismo o come scetticismo. La seconda parte si compone de' Neoplatonici, da cui nasce la Scuola d'Alessandria e quella d'Atene; e tal parte risguarda non meno l'epoca terza, chè la misticità séguita lo scetticismo; ma poichè la detta misticità è comune altresì alle sètte ebraiche ed agli antichi eretici cristiani, e poichè vi fu attinenze non poche con la filosofia de' Padri, si parla di quel misticismo nella prim'epoca dell'èra cristiana. La terza parte vien formata da' Romani, che, sebbene imitino i Greci (com'ogni epoca posteriore impara dall'anteriore), seguono tuttavia un cammino nuovo, nè mostrano in sè l'efficacia del Cristianesimo o perchè anteriori, come Cicerone, o perchè svolgenti a rigore un proprio sistema come i Giureconsulti. Si disputa molto, se gli Stoici romani, come Seneca e Marc'Aurelio, ricevessero qual-

che idea dal Cristianesimo; ma il forte e il nuovo dell'epoca latina, quanto a filosofia, sta in Cicerone e nei Giureconsulti; e per uno specchio generale bisognò restringersi a loro.

Trovai che Cicerone, accortosi che ben poche verità erano rimaste salve tra sì gran viluppo di sistemi e di contese, e informato dal senso pratico de' Romani, fece tre cose; richiamò fondamento, criterj e metodo di Socrate; esaminò le sètte greche, pigliandone il buono e lasciandone gli eccessi, ma eleggendo non a caso, bensì con l'osservazione della coscienza; affermò sicuramente le poche verità ch' egli seppe sceverare e che sono più fondamentali e pratiche, e applicò al rimanente la verosimiglianza degli Accademici nuovi. Ma e' fu intinto, come pare, del dualismo. Provai a lungo, inoltre, che i Giureconsulti tolsero dal filosofare grecolatino così la forma logica, come la sostanza che risguarda l' *atto umano*; filosofia che apparve nel gius *onorario*, ne' *libri e ne' responsi* dei Prudenti, e nel gius *ricevuto*.

Indi passai all'epoca prima del Cristianesimo. Provai che il Cristianesimo, rispett' alla Gentilità, è un fatto nuovo; non è lo svolgimento naturale del Paganesimo e nemmeno della filosofia. Non negai una tal quale preparazione; ma si distingua la preparazione ch' è principio d'un fatto, dalla preparazione per cui siamo disposti ad un fatto; negai la prima, non la seconda. Già dissi altrove il divario essenziale tra i sistemi pagani e la filosofia che nacque dal Cristianesimo. Interrogai le testimonianze: filosofi pagani divennero cristiani; filosofi pagani rimasero tali e combatterono la nuova religione; or bene, che risposta ci dettero mai que' testimoni? I convertiti affermano che le dottrine del Cristianesimo son nuove sostanzialmente quant' al Paganesimo, benchè antichissime quant' a' libri santi del popolo ebreo. I non convertiti tentano prima una conciliazione col Cristianesimo, un ecclettismo universale delle religioni; avvistisi, poi, che il Cristianesimo non pativa ecclettismi, lo tacciano di volgare e di rozzo.

ne deridono i dommi, l' hanno per un errore nuovo, contrarissimo alla civiltà grecoromana. I testimoni dunque affermano la novità, e io mi rimetto a testimonianza sì universale e senz' eccezione. E tal novità ci spiega l' opposizione atroce de' filosofi in Oriente, de' patrizi in Occidente.

Quest' epoca ci presenta in realtà due fatti contrarj, un invecchiare più e più evidente del Paganesimo, e un ringiovanire di quegli uomini nuovi, un ringiovanire nel pensiero, nell' affetto, nell' opere, e anche nello stile. Son due mondi, uno che cade, uno che sorge; il Cristianesimo è una fermata e una spinta; ferma il peggioramento pagano che tendeva sempre più all' abisso del nulla, spinge il popolo nuovo a nuovi destini, a nuova civiltà, al rinnovamento del mondo.

Col principio della Cristianità non terminò il Paganesimo: non cessa mai, e ripullula per la sua radice interiore. Perciò alla filosofia de' tempi cristiani s' uniscono sempre le sètte; e queste le dann' occasione di svolgimento, perch' essa le combatte.

Nell' epoca prima le sètte pagane, ebree e cristiane vennero il più da un mescolamento de' sistemi greci co' sistemi orientali. A ogni modo, se nell' epoca greca e grecolatina prevalse il dualismo o la separazione, in quest' epoca de' sistemi grecorientali prevalse il misticismo che (come provai) è forma negativa della ragione naturale. Ecco il frutto della Gentilità; e lo prova la storia. Le sètte pagane si riducono a' Neopitagorici e a' Neoplatonici, onde sorsero poi (come dissi) gli Alessandrini, terminati nella Scuola d' Atene. Le sètte ebraiche disperse tra' Gentili o ebbero forma greca, come Filone, e sostanza orientale; ed orientali e fantastiche anco le forme, come la Kabbala. Da tutto ciò, mescolato col panteismo d' India e col dualismo di Persia, si generò l' eresie degli Gnostici, de' Manichei, degli Ariani, degli Antitrinitarj e somiglianti. I punti più segnalati son questi: l' emanazione, oppure due principj eterni, anzichè la creazione; il Verbo emanazione me-

dia tra l' unità ineffabile e la natura; e le intuizioni mistiche, fonte di *gnosi* o di sapienza, propria di pochi, occulta bensì all' universale.

I Padri s' opposero a tali opinioni, e détti un cenno di quelli fin a sant' Agostino, dove mi fermai a lungo perchè egli ordinò in sistema i loro pensieri. Essi ponevano in luce il gran teorema che Dio è principio, mezzo e fine. Il ragionamento e la rivelazione, il fatto naturale e il miracolo, la libera volontà e la grazia, tutto ha suo luogo in quella sentenza; e tutto fu risguardato da' Padri come sapienza unica, molto bene spiegata dalla dualità di Dio e della natura, congiunti per la creazione, congiunti ma non identificati, distinti ma non separati.

Sant' Agostino, che provò in sè stesso la differenza tra Paganesimo e Cristianesimo, dà nelle *Confessioni* storia e filosofia dell'uomo interiore, nella *Città di Dio* storia e filosofia del genere umano; due libri che son parti d'un unico libro, storia e filosofia della provvidenza. Egli, come Socrate, comincia dal conoscimento di sè (ma è coscienza rischiarata dal Cristianesimo); determina i criterj naturali assai meglio che non facessero i Gentili, e rinnova il metodo platonico per salire agli universali, ma lo migliora, perchè li pone in Dio, e distingue bene ciò ch' è per essenza, e ciò ch' è per partecipazione. Le sublimi parole: *Io sono quegli che sono*, gli dan modo di chiarire il concetto di Dio e i divini attributi; egli spartisce la filosofia in dottrina dell' essere, del conoscere e dell' operare, dicendo in termini precisi: *Dio è la causa, la ragione prima e la legge;* vien poi a purgare da errori pagani la nozione dell' universo e dell' uomo, dell' anima e del corpo, dell' intelletto e del senso, del bene e del male, della libera volontà e del governo divino; e forma così una filosofia degna di Dio e della Cristianità. Ma la prim' epoca dell' èra cristiana riconobbe e *affermò* le verità in complesso; la *distinzione* venne dipoi per la scolastica.

L'età de' Dottori varia di molto dall' età de' Padri.

Nell'epoca de' Padri vi ha sempre due civiltà in conflitto, la Gentilità e la Cristianità; nell'epoca de' Dottori, devastato l'Impero da' Barbari, la Cristianità rimane, il Gentilesimo s'estingue. In quella notte la civiltà e la scienza risorsero per quattro cagioni; il Cristianesimo signoreggiante mitigò i vincitori, consolò i vinti, custodì l'eterne verità della coscienza; rimanevano le reliquie del sapere antico; i volumi de' Padri non si chiusero mai del tutto; rinacque negli animi 'l vigore per gl'infortunj e per la fierezza de' conquistatori. Indi vennero all'età de' Dottori qualità sue proprie; un contrasto di gentilezza e di ruvidezza, di civiltà e di barbarie, un ossequio amoroso all'autorità d'ogni specie, talchè i novatori l'un' autorità opponevano all'altra, non mai la sola ragione; e tuttavia ciò non tolse la libertà e l'operosità del pensiero dacchè le menti erano gagliarde e con viva curiosità d'imparare, e trovavano negl'insegnamenti cristiani e nella logica antica un' autorità conforme, anzichè disforme alla coscienza; però, e disciplinati dalla logica, e bisognosi di ben chiarire la dottrina comprensiva de' Padri, si studiarono in molte distinzioni, ma non senza tendere all' unità, come si vede nella *Somma* di san Tommaso e nella *Divina Commedia*. Le qualità principali ci apparvero due: il discepolato all'autorità così de' Padri come de' filosofi antichi, e il bisogno di distinguere ciò che la filosofia dei Padri aveva dato in complesso. L'età de' Dottori muove dall'invasione de' Barbari e va fino a Galileo, cioè dalla metà del secolo V fin a tutto il secolo XVI, età lunga perchè di preparazione e di contrasti. Di fatto, le dette qualità cominciano da Boezio, su cui studiarono i successori, e finivano a Galileo, perchè allora si ristrinse l'uso del distinguere in parti logicali, pigliando l'altro del distinguere con l'esame de' fatti e delle cose per cercare le loro attinenze; e si temperò l'uso dell'autorità.

I sistemi negativi che si separano dalla filosofia costante e progressiva, ma che le dànno impulso, proce-

dono, nell'età de' Dottori, da Carlo Magno fin alla metà del secolo XII; poi dal propagarsi delle opinioni arabe fra noi fino alla venuta de' Bizantini, presa Costantinopoli; poi dal Neoplatonismo e dal Neoaristotelismo, diffusi da essi fino al Galilei. Ma le fonti a cui bevvero tutti son della medesima qualità; perchè il filosofare pagano nell'età de' Padri, essendosi fermato a' sistemi grecorientali d'Alessandria e degli gnostici ed alle forme logicali d'Aristotile, seguì che a' principj del medio evo si studiò i libri apocrifi di san Dionigi Areopagita, Calcidio commentatore del Timeo, l'introduzione di Porfirio e i Saturnali di Macrobio, ne' quali tutti son accennate le stesse opinioni. E negli Arabi pure si ha un misto di teorie alessandrine, persiane e aristoteliche, a cui somiglia molto la filosofia de' profughi greci, che trasferirono qua Platone e Aristotile, ma interpretati all' alessandrina.

La successione di tali sètte verificò la legge osservata già nell'epoche anteriori. Si partì da una specie di dubbio con l'opporre gl'insegnamenti pagani a' religiosi, e, oscurato il concetto di Dio creatore, si cadde nella confusione del panteismo, che prende aspetti sempre peggiori: così, dal panteismo naturale di Scoto Erigena e di Guglielmo da Champeaux si venne all'ideale d'Almerico del Bene e poi al materiale di David da Dinant. Dalla confusione si passò a dividere e a negare. Il dualismo, di cui v' ha cenni anch' in Abelardo, si svolge dagli Arabi più famosi, Avicenna ed Averroè; e si dilata, poi, nelle sètte religiose e filosofiche del medio evo. Gli Arabi, tenuta la dualità d'Aristotile, Dio e il mondo, lo spirito e la materia, l'intelletto e il senso, principj eterni, non congiunti da vera causalità, uniti solo come l'anima ed il corpo, vi accoppiarono l'emanatismo. I Catari e gli Albigesi ponevano, come i Persiani, due principj, il buono ed il cattivo; recava il Wicleff in ciò forma scientifica, dicendo tutti gli spiriti o gl'intelletti un solo spirito, tutt'i corpi e l'anime sensitive un'unica essenza materiale. Errori conti-

nuati all'Università di Padova, ma con tendenze varie; perchè gli Averroisti, come l'Achillini, si tennero più alla dottrina dell'unico intelletto agente, comunicato a tutti gli uomini; la mortalità dell'anima fu la tesi principale de'seguaci d'Alessandro Afrodisio, come del Pomponaccio.

E così la falsa filosofia precipitò dalle confusioni e dalle divisioni nello scetticismo *particolare* e poi universale. Di fatto, apparite le sètte de'reali o panteisti, che per l'identità dell'idee generali, identificavano tutte le realtà in un'unica essenza, i *concettuali* ed i *nominali* portarono nella scienza la negazione; perchè dai concettuali si dava nell'idealismo, negando a'concetti di specie e di genere ogni fondamento di realtà; e dai nominali si dava nel sensismo, negando a que'concetti ogni universalità pur anche ideale e facendola stare in soli nomi; setta che si propagò con l'Occam nel XIV secolo, e che preparò gl'intelletti al materialismo del Cinquecento. Dalle negazioni speciali di costoro, tirò la universale il Montaigne, a cui seguirono lo Charron ed il Sanchez. Ma dal dubbio sul valore dell'umano conoscimento, allora come sempre si cercò scampo nell'intuizioni mistiche; la ragione, incerta di sè, trasportò la certezza in un vero infinito che le stésse davanti; quasichè l'oggetto conosciuto, qualunque sia, non divenga dubbio se dubbia la virtù del conoscimento. E le mistiche intuizioni o stettero contente alla presenza dell'idee divine e di Dio, come nel Ficino e nel Tasso, o riconfusero l'eterna verità col pensiero o con la materia, come nel Cesalpino e nel Vanini. Finchè si tentò un'eclettica concordia, ma di sterili erudizioni, come dal Cremonini e dal Patrizi. Insomma, ed ora e sempre, la ragione inorgoglita terminò a negare sè stessa e la verità.

Non si può storicamente, o signori, mettere in un mazzo le sètte con la filosofia vera. Quelle han tutte del negativo; il panteista che confonde, nega la distinzione tra Dio e il mondo e gl'immedesima; il dualista

che divide, nega l'attinenza di creazione. Panteista, dunque, e dualista, negano la *relazione*; lo scettico, poi, nega i *termini* della relazione, un termine o l'altro come l'idealista e il sensista, ogni termine lo scettico universale. Nè si può dissimulare che ciascuna di tali opinioni recide alcunchè dal tutto della coscienza e le repugna; ma la filosofia che lo lascia intatto e lo ritrae nella sua integrità, si distingue dalle sètte, adunandone in unità il positivo, lasciandone il negativo, e non già per ecclettismo o riunione discorde, bensì per compiuta riflessione sull'interno dell'uomo e per armonia col senso comune e con le tradizioni universali. Così è ne'Dottori. Per esempio, i reali, i concettuali, i nominali non hanno che fare co'Dottori che li condannarono ne' concilj (e se ne può vedere il documento in alcune edizioni di Pier Lombardo) e li confutarono ne' libri.

Fin al secolo XII si levan su tra gli altri Boezio, Lanfranco, Anselmo d'Aosta e Bernardo di Chiaravalle. L'opere di Boezio van distinte in tre classi: traduzione e commento di libri antichi, de'logicali d'Aristotile segnatamente; trattati di filosofia, trattati di teologia. E in tal partizione di studj lo imitarono i più del medio evo. Mostrai, rispondendo al Ritter, come Boezio innamorato dell'antichità ne accordi le opinioni con la sapienza cristiana. Lanfranco, dopo il Mille, s' oppone al razionalismo di Berengario; distingue già gli universali divini dall'idee umane; l'ordine della teologia dall'altro della filosofia; usa l'armi dialettiche ma le ricopre. Dalla sua badia di Bec esce gli uomini più segnalati come sant'Anselmo d'Aosta, che s'oppone al nominalismo di Roscelino; ma più ch'altro al falso razionalismo con l'istituire la scienza filosofica della religione; la quale scienza ebbe da lui tre punti: ragionevolezza di presupporre la fede; spiegarla dov'ell'è non superiore alla ragione; nel resto, far vedere come l'una e l'altra non si contraddicano mai. Adoperò l'induzione platonica, ascendendo nel *Monologio* a'concetti dell'eterne verità; adoperò la deduzione, mostrando

nel *Proslogio,* come sia un contraddirsi, avere il concetto di Dio e negarne la esistenza. San Bernardo s'oppone al concettualismo d'Abelardo, e mostra come la scienza e la virtù riseggano nell'uomo interiore; non condanna la ragione, ma chi la vuol trascendere con la ragione; fa divario tra opinione, intendimento e fede, e così nell'intendimento come nella fede riconosce la certezza, benchè di specie diversa, e nega quaggiù l'intúito di Dio.

Pier Lombardo, poi, nel secolo decimosecondo provvede col suo libro a tre cose: al dissidio delle sètte con l'unanimità della tradizione; all'indebolimento dell'autorità de' Padri col mostrarne l'universalità; allo scompaginamento del sapere con l'ordinarlo. E lo spartisce in quel modo che poi venne imitato dagli scolastici. Alessandro d'Hales fa una *Somma*, tutt'a rigore di sillogismi, per contrastare agli Arabi ed a' concettuali con l'arme loro. E' détte l'esemplare ad Alberto Magno ed a san Tommaso, dividendo la materia in parti principali, e ciascuna in più tesi, e ognuna di loro in tesi minori, e notando minutamente le obiezioni e risolvendole. Si vide, o signori, Alberto Magno levarsi contro gli Arabi, e san Bonaventura dare l'albero del sapere. distinguendo le arti secondo le percezioni del senso. le notizie dell'intelletto, ripensante sè stesso, e la sapienza rivelata; talchè dalla riflessione si generi la filosofia ch'è naturale, razionale e morale. Ed egli nell'*Itinerario* fa l'indagine dell'umane facoltà e dell'operazioni loro e del come s'ascende a Dio per la considerazione de'corpi, e di noi stessi e dell'idee universali. Giovanni Gersone, infine, contrastò al misticismo del Ruysbroech, e ad ogni setta filosofica del tempo suo potentemente.

Ma chi adunò in sè la scienza de' Padri e de' Dottori fu san Tommaso, ed io in cinque Lezioni ne mostrai le dottrine, unendovi quelle dell'Alighieri, anche per prova del come la scienza avess' efficacia nella letteratura. Esaminato come per san Tommaso fondamento

della filosofia fosse la coscienza, e come si trovino in lui i criterj da me notati più volte, ed egli congiunga il metodo d' osservazione e d' induzione col metodo di deduzione, e sia lontano ugualmente dal dubbio de' critici e dall' odio all' esame, e discerna infine con esattezza la filosofia che muove da principj e fatti di ragione e la teologia che muove dall' autorità rivelata, chiarii com' egli proceda per l' esame delle facoltà umane alla metafisica o scienza degli universali, il cui oggetto son l' idee supreme e Dio e l' intelligenze separate. Dalla metafisica e' riscende a compire la scienza dell' universo e dell' uomo.

Quant' all' idee universali notai, che per san Tommaso la prima e maggiore è quella dell' essere; e, in virtù di lei si considera ogni cosa come un' essenza distinta da ogni altra, *una* in sè, *vera* o conoscibile dall' intelletto, *buona* o perfetta nella sua specie. E qui, messe in luce le fondamentali teoriche intorno la potenza e l' atto, l' essenza e l' esistenza, la materia e le forme, e sull' individuarsi dell' essenze, mi fermai al concetto di verità e di bontà. Verità per san Tommaso è l' equazione della cosa con l' intelletto; talchè dell' idea son misura le cose. in quanto le concepiamo, l' idea è misura od esemplare dell' arte, in quanto operiamo; in Dio bensì l' idea è misura delle cose, perchè l' universo è l' arte di Dio. Indi gli universali *ante rem*, o idee divine; gli universali *in re* (negati dal concettualismo) o l' essenza delle cose, la quale non è numericamente unica in tutte (contro i reali), ma in ciascuna è integra; gli universali *post rem* (negati dal nominalismo) o i concetti generali del nostro pensiero.

E, fatto vedere come san Tommaso distingua l' ente per sè dagli enti per partecipazione, svolsi a lungo la sua dottrina dell' essere, circa Dio, l' universo e l' uomo; la dottrina del conoscere, circa l' idee eterne, e l' apprensione intellettiva e la percezione sensitiva; e infine la dottrina dell' operare, circa la legge eterna e la legge naturale e la positiva, e le virtù e la istituzione della civile società e de' governi. San Tommaso ha tre

difetti, che non tolgono la verità sostanziale della sua filosofia; ma ch'egli non potè schivare, seguendo Aristotile quanto lo comportava la fede. Aristotile fec' eterno il mondo e non creato; dimostra san Tommaso validamente che il mondo è creato, creata pur la materia, giacchè Dio è causa universale, assoluta, d'infinito potere, unico quindi a produrre tutto dal nulla, cioè senza presupporre nulla fuorchè la propria efficienza. Tuttavia e' crede che il mondo potrebb' essere creato ab eterno, e che non sappiamo per via di ragione il cominciare di lui nel tempo, ma per la rivelazione. (*Summa Theol. P.* 1, *qu.* 46, *a.* 2.) No, se la mente non può conoscere qual fosse il momento prima della natura (chè tal momento fu liberamente posto da Dio), può conoscere bensì che un momento primo ci fu di necessità. Da che nacque mai tale svista? Da un *secondo* errore d'Aristotile e degli antichi, che non differenziarono bene l'infinito dall'indefinito; talchè non si vide che il tempo può essere indefinito, non infinito; e se infinito, sarebb' eterno; e se eterno, sarebb' uguale all' eternità di Dio, e l'essere del mondo uguale a Dio, perchè non si dà un infinito minore dell'infinito. E san Tommaso stabilì a meraviglia l'infinità e l'eternità; ma poi credè con Aristotile che d'un talquale infinito, unilaterale a dir così, fosse capace anch'il finito, come l'infinita divisibilità della materia. Di queste due opinioni non accettabili tacqui altrove per brevità. In *terzo* luogo, Aristotile separò in noi l'intelligenza, ch'ei credè eterna, dal principio sensitivo ch'ei credè venire dalla potenza della materia. San Tommaso non accettò tal separazione; ma non potè liberarsi del tutto da credere il senso un che materiale. L'assoluta distinzione dell'infinito dal finito, e l'incapacità delle sostanze materiali, così a sentire com' ad intendere, son due perfezionamenti di scienza ne' tempi nostri.

Scendendo all'epoca moderna, provai ch'essa è l'età de' tentati ordinamenti; tenta, cioè, ordinare le distinzioni e i contrasti, che prevalsero nell' età de' Dottori. Le

cagioni onde sorse l'età moderna, da Galileo fin qui, sono due: l'educazione anteriore, di minuziosa logica sì, ma vigorosa; poi la riflessione esaminatrice, una tal riflessione che non esamina soltanto come i Padri e i Dottori, ma che proponesi l' esame a fine diretto. Da queste due cagioni vengono due qualità corrispondenti; da un lato la ricerca delle tradizioni, più o meno affievolite, più o meno combattute, ma sempre risorte, dall' altro lato la curiosità continua dell' esame. Il qual esame si fa sulle relazioni dell' idee e delle cose. L' epoca moderna si potrebbe mai distinguere in due, nell'età della *riforma* e in quella del *rinnovamento?* l' una che svecchia il passato, e svecchiando distrugge anch' il buono; l' altra che ringiovanisce l' antico, e gli dà perfezioni nuove? Io dissi che la distinzione va fatta e ch' è secondo la legge di natura; per altro non m' attentai ad affermare che l'una età finì e l' altra cominciò, giacchè l'occhio del pensiero distingue bene il passato, non il presente. Ci confonde la polvere che solleviamo camminando impetuosi verso il futuro.

Anche nell' età moderna spartii le sètte dalla filosofia; e nelle sètte avverai la solita legge. Vidi 'l Bruno, il Campanella, Francesco Bacone ed il Cartesio sciogliersi da ogni discepolato; e seguire da ciò il panteismo naturale del Bruno, l' ideale del Campanella, il materiale dello Spinosa. E poichè il Cartesio ebbe, con una parte buona, cioè con l' esame, una parte cattiva, cioè il dubbio universale quasi principio del metodo, nacque da essa che il pensiero rinserrato in sè non conobbe più le relazioni tra intelletto e senso, tra l'anima ed il corpo, fra l' atto della causa prima e l'attività delle cause seconde; e però dalla confusione del panteismo si cadde daccapo nella separazione del dualismo col Geulinx e col Malebranche, benchè questi lo temperassero dall' antica enormità de' due principj eterni.

E dalla separazione s' arrivò alla negazione particolare. Già il Malebranche, negando la notizia de' corpi, ammettendola solo per fede, cominciava l' idealismo; e il

Locke, poi, cominciava il sensismo, benchè assolutamente e' non neghi l'intelletto. Il Bayle si avviò alla negazione universale. I successori li compirono. Prima il Berkeley compì l' idealismo del Malebranche negando i corpi non che la loro notizia; il Condillac compì il Locke, negando affatto l'intelligenza in favore de'sensi; l'Hume compì quasi la negazione universale del Bayle, e i materialisti gavazzarono in Francia e scoppiò il terrore. Ho detto che l' Hume compì *quasi*, giacch' egli negò la conoscenza certa delle cause e di Dio, ma non disse: *la ragione s' inganna per legge sua propria*. Chi lo disse fu il Kant, e questa è la negazione più assoluta e senza rimedio. E allora, come sempre, si volle un riparo dai dubbj nell' intuizione dell' assoluto e dell' idee divine; e allora, come nel Cinquecento, tal misticità prese le due forme o dell'intúito puro, o dell' identità fra il pensiero ed un oggetto sovrannaturale. L' identità del panteismo si seguitò in Alemagna, e col solito cadere di male in peggio; perchè, identificato dal Fichte il pensiero con l' ente necessario, lo Schelling ne trasse il panteismo naturale, ossia l' identità dell' ideale e del reale, di Dio e della natura, l' essenza universale che si manifesta in due aspetti; l' Hegel, poi, venne al panteismo ideale, ponendo germe unico della realtà l' idea; l' Oken e il Feuerbach si buttarono al panteismo materiale, ponendo, cioè, l' assoluto ed il pensiero nella materia; finchè allo Stiner non è parso anche ciò una bigotteria, e meglio la natura senz' ombra di Dio. Le intuizioni, senza panteismo han più séguito in Italia ed in Francia.

Ma narrando i progressi della scienza ci consolò il Galilei che, senza rigettare la logica antica, l' applicò meglio; e definiva i passi del metodo per l'osservazione esterna, che dee presupporre gli assiomi universali; questi bisogna fecondare con la matematica, la matematica fecondare con l' esperienza, l' esperienza aiutare col ragionamento induttivo e deduttivo, e fermare l' una e l'altro a ciò che fa la natura, anzichè tentare gl' intimi

modi con che lo fa. Francesco Bacone ben meritò della filosofia, riducendo il metodo dell'osservazione a' precetti chiari e ordinati, e ampliando ciò che ne avean detto gli antichi. Il Cartesio ben meritò anch'egli della filosofia, riducendola vigorosamente al fondamento dell'uomo interiore, e dando per tale esame pochi precetti ma fecondi, ch'egli unì all'esempio efficace d'una storia de' suoi pensieri.

Il Bossuet, il Fénelon, l'Arnauld, il Nicole, il Pascal rifiutano il dubbio universale del Cartesio, ma ne svolgono l'esame de' fatti interiori; talchè il Bossuet scrive un bel trattato sulla *Conoscenza di Dio* per quella di noi stessi; il Fénelon reca bellezza e vigore nella teologia naturale, l'Arnauld combatte il misticismo e l'idealismo del Malebranche e le sue cause occasionali; egli ed il Nicole dan perfezioni nuove alla logica, e crean quasi la grammatica universale; il Pascal esamina profondamente i conflitti che son dentro di noi; ciascun di loro fa penetrare la filosofia nell' arte del bello, e ne sorge la più bella letteratura di Francia, e una delle più belle d'Europa.

E ci recò stupore quel gigante del Leibnitz, uomo universale in filosofia, filologia, teologia, matematiche, fisica, storia e ne' civili negozi. La unione religiosa e civile stette in cima d'ogni suo pensiero; e così cercò ricompaginare la scienza, spezzata dalle sètte. Egli cominciò da porre contr' il Cartesio la veracità del conoscimento naturale, e approvò che sia l'evidenza il criterio, ma l'evidenza universale di ragione e di fatto. In tempi di passioni tumultuose predica la necessità d'affetti buoni per ben comporre la scienza; in tempi di tanto dispregio all'autorità, predica il senso comune e le tradizioni scientifiche e religiose. Contro il metodo di sola esperienza de' fatti mostra la necessità di dedurre molte verità intellettive da' principj supremi, e di ridurre quanto si può i fatti alla ragion sufficiente de' fini; contro il metodo *a priori* e quasi geometrico, a cui balzò il Cartesio, mostra la impossi-

bilità di menare la notizia de' fatti a tal processo rigoroso di scienza. Il Leibnitz, atleta della filosofia, combatte il panteismo dello Spinosa; il dualismo dell' attività in Dio e della passività nelle creature col mostrare l' attività intima nostra e delle cose; l' idealismo con l' attinenza dell' idee alla realtà; il sensismo, col chiarire la necessità de' principj; combatte il dubbio del Bayle, e le mistiche intuizioni del Malebranche. Poi stabilisce la sua filosofia sul concetto della forza; che, cioè, tutto quel ch' esiste ha una attività sua propria che passa dal conato all' atto; e bench' egli non si purghi da qualch' errore de' tempi, pure con le grandi verità che ha detto, ci dà il modo di confutarlo e di reintegrarlo co' suoi stessi principj.

Ed anche il Vico inimicò il dubbio universale; e veramente in lui son tre punti più rilevati: il contrasto al Cartesio, i principj metafisici e la filosofia civile che ne trasse. Contrastando al Cartesio nell' assurdità di muovere dal dubbio d' ogni cosa per giungere alla certezza, rivendicò (pari al Leibnitz) i criterj del senso comune e delle tradizioni, e, quant' all' evidenza, non solo la volle riconosciuta nel fatto del pensiero che non può negare sè stesso, ma in ogni prima verità di ragione. E, salito alla metafisica, distinse la scienza *a priori* che risponde in modo assoluto al *vere scire est per causas scire*, dalla scienza *a posteriori;* e provò che la ragione umana può sapere *a priori*, o con l' idee soltanto, quelle verità che, a dir così, ella fa da sè, perchè le compone in sè stessa con idee semplici e con dati ipotetici, come le matematiche, ma non quelle cose ch' ella non fa e che solo riconosce, come Dio e la natura; però a conoscerli non basta l' idee, ma occorre *l' attinenze reali* tra loro e il nostro pensiero. Si può dunque avere scienza *necessaria*, come la metafisica, senz' essere *a priori*, come le matematiche pure; confutava egli per tal guisa il dommatismo del Cartesio e il panteismo spinosiano che ne deriva. Dio ha la scienza rigorosa di tutte le cose, perch' ei le fa. E Dio, com' è cagione dell' essere e prin-

cipio del conoscere, è bene e legge suprema; talchè in tutti gli uomini, come c'è verità comuni, così un'unica legge; comunanza che dimostra la naturale socialità, e un disegno di provvidenza. Viene di qua la filosofia civile ch'è studio del genere umano per l'esame dell'umane facoltà, dove si scopre quel disegno eternale. Onde s'ha due principj regolatori della filosofia civile: trovare il gius ideale eterno nell'esame dell'uomo, e poi applicar quel gius a'fatti della storia per ispiegarli. E noi avremo, dice il Vico, mirabile corrispondenza fra ciò ch'è dentro di noi e lo studio de' fatti umani nella tradizione, ne' costumi, nelle lingue, negli istituti; un compimento di sapere tra la filosofia e la filologia unite.

Gli Scozzesi si dettero a meditare più addentro le ragioni della osservazione interna; e quindi contrapposero i fatti morali all'insocialità dell' Hobbes; la certezza delle facoltà naturali e del senso comune al dubbio dell' Hume; la teorica della percezione agl' idealisti.

Il Galluppi diede più consistenza tra noi alla teorica della percezione, mostrando che apprendiamo non solo gli effetti e le qualità, ma le cause e le sostanze al'resì; e fece avanzare la psicologia. Il Rosmini distinse la percezione sensitiva dall'intellettiva, e si levò alla teorica dell'idee universali, svolgendo di più la dottrina de' filosofi anteriori sul primato dell'idea d'essere; il Gioberti si levò dagli universali a Dio creatore, e indicò da maestro le attinenze della verità di creazione con tutto lo scibile umano; il Ventura richiamò la genuina filosofia di san Tommaso, la quale, senz' offendere i nuovi perfezionamenti, chiarisce non conforme alla tradizione cristiana un solo punto del Rosmini e del Gioberti, l' intúito, cioè, dell'idee eterne e di Dio.

Talchè, o signori: Là nel silenzio de' templi orientali, e tra' colonnati di Pesto e di Crotona le conservate tradizioni del tempo primitivo e che producono una sublime filosofia, e si trasfondono nelle platoniche contemplazioni: Là ne' giardini e ne' porticati d' Atene il conversare socratico, da cui la scienza prende più chiara

notizia di sè nel suo concetto, ne' metodi e nel fine, e ond' esce la schiera degli oratori e degli storici che son maraviglia del mondo: Là nelle ville Romane e nel fôro la filosofia del buon senso e l' applicazione di lei alla giurisprudenza, che s' ordina geometricamente e regge ancora le più civili nazioni d' Europa: Là nelle catacombe e nel Colosseo, tra i padiglioni crociati di Costantino e gl' idoli cadenti, una sapienza che richiama la gente obbliviosa e sensuale al pensiero dell' uomo interiore, e produce la filosofia della creazione e con lei l' eloquenza e la letteratura nuova del Cristianesimo: Poi, ne' chiostri solitarj, dove medita san Tommaso e dipinge frà Angelico, nelle scuole operose, a cui si formano la prosa del Passavanti e la poesia dell'Alighieri, i Capitolari di san Luigi e il Concilio di Trento, Beatrice che continua le meditazioni de' Padri, e cristianeggia i modi e le dottrine degli antichi: Infine tra la gente faccendiera e curiosa de' tempi moderni uno scrutare più profondo dell' attinenze ideali e reali; e quindi compirsi la dottrina del metodo, così per l' osservazione esterna come per l' interna; distinguersi dalla filosofia la fisica e le matematiche, e mercè i metodi migliori crescer l' una e l' altre mirabilmente; il Gerdil sceverare dal mondo ogn' infinità; i Cartesiani e gli Alemanni comporre la grammatica universale e la filologia; il senso non più attribuito al corpo, bensì ad un principio semplice; il Leibnitz condurre a compimento l' idea di forza, il cui germe si chiudeva di già nella scolastica; gli Scozzesi esaminare più a fondo la percezione dei corpi e de' fatti interni; lo Smith recare l' osservazione a' fatti umani che producono la ricchezza, e comporne la scienza nuova dell' economia sociale; il Vico applicare l' osservazione interiore alla vita del genere umano e dare la nuova filosofia della storia; e da ogni parte un lavoro continuo ardente per comparare i fatti dell' animo umano con tutte le tradizioni, con tutte le lingue, con tutt' i sistemi, con tutte le arti, con tutti gli usi, con tutte le istituzioni, con tutte le leggi, affinchè se

n' aduni la totalità delle manifestazioni di quest'anima nostra dentro di sè e nelle sue attinenze con l' umana famiglia, con l' universo e con Dio, in tutta la vastità dello spazio e del tempo: Ecco, o signori, la tradizione perenne e progressiva della filosofia e i suoi perfezionamenti antichi e nuovi, e la mano che v' han dato le nazioni civili dell'antichità e poi tutta la Cristianità; ecco la sua efficacia nell' arti, nella letteratura, nella civiltà; meriti grandi al nostro affetto riverente ed operoso. Sì, operoso; udiste i racconti del passato: su, camminiamo all' avvenire.

APPENDICE.

SULLO STATO PRESENTE
DELLA FILOSOFIA IN ITALIA

LETTERA
AL PROFESSOR ERNESTO NAVILLE DI GINEVRA.

Sommario. — Termini del quesito. — Tre classi di filosofi. — Scetticismo; Ferrari, Ausonio Franchi, ec. — Misticismo filosofico, che si distingue negli Egheliani, come il Vera e lo Spaventa; negli ontologi, come il Rosmini, il Gioberti e le loro scuole, i primi scritti del Bortini e gli ultimi del Mamiani; ne' tradizionali come il Ventura. — Filosofia comprensiva; Galluppi, Poli, Tedeschi, Mamiani, i Tomisti, il Mazzarella ec. — Cenno dello scrittore sugl' intendimenti proprj. — Conclusione.

Amico caro e riverito,

Voi chiedete che vi ragguagli della filosofia italiana presente, ma in un breve specchio e con la possibile chiarezza; e io lo farò come saprò, benchè la cosa non sia facile; m' è dolce a ogni modo il tentarlo per soddisfare a voi, che molte ragioni di stima e di riconoscenza mi rendono caro, e singolarmente il vostro libro bellissimo sulla *Vita Eterna*.

Dicendo *filosofia presente italiana*, parmi che s' intenda non solo i filosofi viventi, ma coloro altresì che, morti di fresco, han séguito tra noi; e, poichè mi domandate un breve specchio, parmi s' intenda un cenno de' punti principali nelle dottrine e nelle opinioni, affinchè se ne scorga le classi più segnalate. E dovrò pure indicarvi la parte che hanno in Italia le filosofie di fuori, la parte propria che v' hanno gl' Italiani, e l' efficacia delle speculazioni loro sulla nostra civiltà.

Nessuno mi contrasterà che, specie dopo il Kant, molti filosofi dell' età nostra non sieno agitati dal dubbio. Il dubbio, come sistema, ha due forme particolari, onde si viene poi al dubbio universale. Le due forme particolari sono (voi me l' insegnate) da una parte l' idealismo, che nega la realtà de' corpi o la loro conoscenza sicura, e dall' altra parte il sensismo, che di passo in passo viene a negare o a dire incerta ogni cosa non sensibile e non corporale. È notorio del pari che a poco a poco e per logica necessità, se accettiamo lo scetticismo particolare, si termina nell' universale, in quello, cioè, che ammette i fenomeni o l' apparenze, non possibili a negare da chicchessia, e si resta in un sogno, in perpetue

illusioni, in ombre gelide e mute. Quest' affanno è insopportabile all' uomo che cerca un rimedio, un rifugio. E quale, o amico mio? Una delle due: o rifarsi da capo, ricongiungere ciò che fu malamente spezzato, riconoscere il senso e l' intelletto e *aver fiducia nella ragione naturale;* o, continuando ad averla in sospetto, prendere come *principio* di certezza pur nell' ordine della natura e della filosofia una ragione soprannaturale, il che può chiamarsi *misticismo filosofico.*

§ I. — Gli Scettici.

E noi abbiamo in Italia le tre classi accennate; gli scettici, i seguaci del misticismo filosofico, e quelli che tentano di ricomporre la filosofia, lacerata da' sistemi negativi. E (per muovere da' primi) i sensisti come i Condillacchiani, e gl' idealisti come alcuni Cartesiani, gli avemmo pur qui, ma son cessati quasi del tutto, e non serbano autorità: non così gli scettici universali, che derivano dal Kant. Egli ha, parmi, tre meriti grandi: l' esame accurato di ciò che nel nostro conoscere sia oggettivo e di ciò che sia soggettivo; l' aver tentato di specificare i risultamenti *naturali* del pensiero, universali, e però di senso comune; e l' essersi opposto alle dubbiezze speculative con la certezza morale. Ma quanto alla parte soggettiva ed alla oggettiva del nostro conoscere, che cosa mai egli lasciò che non sia mero *fenomeno?* Un *forse.* La materia del pensiero viene da' sentimenti: ora, si riferisce alcun che di reale a que' sentimenti? ve n' ha egli una causa? ed è corpo? Forse sì, ma non si sa; come a chi domandasse: Di là da quell' uscio chiuso v' è nessuno? Si risponderebbe: Chi sa? potrebb' essere, ma non lo so. Il Kant esaminò con molta finezza il pensiero; ma parmi gli sfuggisse nel pensiero, e si chiami pur fenomeno, un certo che, attestatoci dal pensiero stesso, e ch' è nel pensiero come parte intrinseca, non separabile da esso, non possibile quindi a negarsi senza negare il pensiero, ed è la relazione. E la relazione va studiata qual è e com' è, talquale, appunto perchè si studia e si osserva il pensiero; nè se la relazione mi dà un oggetto che si distingue dal fenomeno, potrò mai dire che l' oggetto non c' è, o ch' è dubbioso, o che non lo conosco: è, ed è certo, e lo conosco, quanto e quale mel porge la relazione osservata nel pensiero, osservata secondo l' ottime leggi del metodo, con l' esame interiore. Chi afferma: la relazione è impossibile, il pensiero non mi dà se non il pensiero come apparenza, nulla fuor del pensiero; diventa dommatico senza volere: la relazione, domando io, c' è o non c' è? Se sì, come la potete voi dire impossibile? Avverata la relazione, poi se ne spiega le ragioni, ma non compiutamente, giacchè in ogni evidenza v' ha sempre l' ombra. Il Kant, dunque, separò la realtà oggettiva, non solo dall' idealità, ma eziandio dall' apparenze sensibili; quantunque insegnasse, che questa materia del pensiero fornisce le nozioni determinate mentrechè la forma del pensiero, i concetti, le intuizioni, le idee, ci dan solo l' indeterminato, non presen-

tano niente da potersi affermare, son mere leggi per concepire e giudicare la materia sperimentale, e ragionarvi sopra. È qui, mio riverito amico, il Kant ci mostra un fatto singolare: enumera (non discuterò se con molta imperfezione) i concetti cardinali d' ogni giudizio, le due forme del tempo e dello spazio congiunte ad ogni esperienza, le tre somme idee a cui termina la ragione, cioè l' *io*, l' universo e Dio. Chi dunque più del Kant s' è ingegnato mai di scoprire i tesori del senso comune, cioè le leggi universali dello spirito e le sue conoscenze necessarie che, palesi dentro di noi, son palesi ben anche in ogni uomo, e formano più o meno esplicitamente, più o meno puramente il consenso del genere umano? Ma poi (è da stupirne!) egli conclude: La natura ci mena bensì ad affermare la sostanza e la qualità, la causa e l' effetto, il tempo e lo spazio, l' io, soggetto di tutti i pensieri, e la totalità delle cose contingenti, e Dio causa prima, ente assoluto; pure, all' erta, la natura c' illude, sostanza e qualità e realtà e causa e relazioni ec. non sono che concetti, necessarj solo pel giudizio, leggi formali di esso e nulla più; tempo e spazio sono apparenza di altre apparenze, forma soggettiva de' sensibili: l' *io* e l' universo e Dio son termini del ragionamento che non può non avere un termine dove fermarsi, e però son leggi razionali, nient' altro, idee così vane in sè stesse, che noi ragionandovi su e naturalmente, cadiamo di necessità in *antinomie* e *paralogismi*. — Ma, e come mai lo *sragionamento* può essere naturale alla ragione? e come mai leggi naturali, cioè reali, possono riuscire alla vanità? e come può ravvedersi di naturali falsità la ragione tanto ammalata? e con qual altra mai ragione può il filosofo star di mezzo ai ragionamenti contrarj della sua ragione e dirle: Tu hai torto di qua e di là? Certo è bensì che se il Kant dubita speculativamente, v' ha in lui un altr' uomo che non dubita; la sua coscienza morale sta ferma, ed egli rinviene in lei quel che la *ragione pura* negò. Quand' anche non avessimo in prova di ciò la *Critica della Ragion pratica*, basterebbe un attento esame *della Ragion pura*, dove il Kant accenna qua e là ch' e' spera salute in altri argomenti, e dove si sente il dolore di lui nel censurare le prove sull' esistenza di Dio, e la preferenza ch' egli dà naturalmente a que' lati dell' antinomie i quali rispondono meglio al nostro cuore. Il Kant si pose *preoccupato* a quell' esame, non già indifferente. È mai possibile l' indifferenza, o illustre amico? Preoccupati bisogna essere tutti, e siamo; e lo stesso voler tenersi nell' indifferenza sarebbe già preoccupazione: quel che importa si è, che siamo preoccupati bene, cioè secondo la ragione naturale e gli affetti naturali e la retta educazione, anzichè da sistemi arbitrarj, repugnanti al cuore e al senso comune. In sostanza, vedesi bene che sul Kant ebbero molta efficacia l'Hume ed i sensisti, e ch' egli ne accettò lo scetticismo anzi lo generaleggiò, ma per combatterlo in un' altra parte, disperandone la vittoria con la ragione pura. Diceva co' sensisti: Non si può affermare se non ciò che si sente;

diceva pure con loro: La sostanza è *compiutamente* ignota; e diceva con l'Hume: Non si può affermar nulla circa le cagioni. Andava più là, mostrando che perciò non si può niente affermare, non solo dell'anima nostra, ma de' corpi eziandio. Pure aggiungeva che se l'Hume ed i sensisti s'apponevano (secondo lui) a negare ogni conoscimento di cause e di sostanze, tuttavia non è a dire che di ciò manchi ogni concetto e idea; l'abbiamo, ma indeterminata e senza relazioni note con oggetti reali. Egli, dunque, si dava per vinto. Si rialzò potente nella *Ragion pratica;* e disse: Qui la vittoria è mia e del genere umano, perchè la coscienza mi offre una legge, e la legge è sopra di me, e la legge ha un legislatore che tutti chiamano Dio. — Non impugno la verità di quest'argomento e le conclusioni che il Kant ne trae a ristabilire quel ch'egli ha distrutto; affermo bensì ch'egli passò dal *fenomeno* all' *oggetto,* ci passò per le *relazioni;* e tal metodo, se buono nella morale, è buono altresì nella psicologia e nella cosmologia e nella teologia naturale, e chi non lo accetta qui, non può accettarlo là.

Gli scettici d'Italia, come (se io non m'inganno) del resto d'Europa, han preso gl'indirizzi del Kant, ma recandovi mutazione. Hanno sentenziato con lui che nulla si può conoscere di realmente oggettivo o delle cose in sè, ma si sono allontanati dalla tranquillità che il Kant recava in tal esame; oggi è un gridare appassionato contro i dommatici, e si chiama dommatico chiunque ammetta la cognizione degli oggetti, come termini di attinenze che io scorga ne' sentimenti e nell'idee. Chi dica dommatico, nel senso tristo di tal voce, ogni nemico dell'esame ragionevole, va bene; ma non altrimenti. Il Kant attribuì *a leggi naturali* del pensiero ciò che insegna la filosofia e ciò che ammette il genere umano, circa Dio, l'universo e l'uomo interiore; oggi si vitupera tutto ciò come un gergo arbitrario e da ignoranti o da impostori. Il Kant ritornò a un Dio personale con la *Ragion pratica,* e in essa ritrovò la certezza del mondo e dello spirito, perduta con la *Ragion pura;* oggi un Dio personale si dice cosa ridicola: e quanto a un Dio qualunque, chiamato con qualunque nome, e ad una qualunque vita futura, e' si dicono tendenze indefinite del sentimento, non esplicabili mai, remote da ogni ragione. Indi si nega la possibilità, non che il fatto, d'ogni rivelazione positiva; giacchè senza divina personalità la rivelazione non può concepirsi; e questo si chiama *razionalismo.* Tal è, signor mio, lo scetticismo in Italia. E vi si scorge l'influsso de' razionalisti francesi (che Ausonio Franchi va citando a ogni pagina) e della Scuola di Tubinga e di quella che si dice *Seconda Scuola egheliana.*

Il più forte e nuovo scrittore (a parer mio) di tali materie è Giuseppe Ferrari, stato esule in Francia ed in Isvizzera parecchio tempo. È uomo di grande ingegno; tiene la parte repubblicana tra' principali della *sinistra* nel Parlamento d'Italia. Pubblicava molti anni fa le opere del Vico: nel proemio già

si vede i semi dell' opinioni future. Il suo libro *La filosofia della rivoluzione* dice col titolo stesso quel ch'è l'uomo e la sua filosofia; filosofia, ch' egli viene applicando alla storia ed alla pratica. Il mutamento perenne de' fatti, ecco la rivoluzione; questa è la verità e la legge; questa è la filosofia e la civiltà. Tutto ciò ch'è immutabile e consistente par gli dia fastidio, la logica come la religione positiva, l'autorità regale come l'eredità, le leggi della rettorica come gli ordini varj di cittadinanza; la leva che ha un punto fisso, in quelle teoriche non si trova più. A ogni modo la *Filosofia della rivoluzione*, se lo considero rispett' al suo fine, mi pare un libro prezioso; con modi recisi, bruschi, assoluti, veloci, si va fin all' ultime conseguenze; non v'ha nulla che lo fermi; camminando con lui, ne sparisce ogni lume: è tenebra folta. Lo chiamo prezioso; il Ferrari dice nel proemio che bisogna proseguire la guerra della rivoluzione francese contro la Cristianità, e tal guerra egli la fa terribile; ma, o illustre amico, col Cristianesimo egli c' insegna che cade giù tutt' in un fascio qualunque certezza ragionevole e qualunque civiltà; non avvi nel Ferrari nulla di coperto, ciò ch' ei vuole, lo dice; e quel ch' ei vuole, lo vogliono in coro i razionalisti; abbattere Cristo, e con lui il Dio personale, creatore e legislatore e giudice; con lui la vita eterna, e tutto ciò ch'è *realmente* e *propriamente* distinto da me e dal genere umano e superiore ad esso; con lui ogni soggezione di qualsisia specie, ogni ordinamento civile di varietà nell' unità: però egli afferma, e lo afferma il Franchi altresì, che la uguaglianza non è possibile, se non si dilata il razionalismo. Tanta sincerità è notevole molto; è argomento sicuro, che non si può separare la causa di Cristo dalla filosofia come l'abbiamo intesa fin qui, e dalla teologia naturale e dalla morale e dagli ordini civili; non si tratta di poco, si tratta di tutto; non si può essere di qua e di là, abbandonando il Salvatore e tenendo il resto, la scelta è una sola: O tutto o nulla.

Le opinioni del Ferrari possono ridursi a quattro punti cardinali. Ottimamente pensò il Locke quand' opinò che bisogni stare a' fatti, a nient' altro che a' fatti, chè fuor di loro non v'ha concetto determinato, non v'ha conoscenza, e ciò che li supera è sogno (così pure il Kant). Le tre forme logiche, dell' identità, dell' equazione e del sillogismo, non solo van remote da ogni certezza, non solo son vuote di resultamenti reali, come il Kant notò che son vuoti i concetti e le intuizioni e le idee, ma si vede ancora che le nostre cognizioni sottoposte alla logica son tutte contraddittorie e paradossali; le contraddizioni logiche son vane e da spregiarsi, ma la contraddizione perenne della natura in ogni sua parte, in ogni suo aspetto è reale e vera, le contraddizioni sono leggi universali di natura, e occorre accettarle; quindi ebbe ragione il Kant a scoprire l'antinomie, ma ebbe torto nell' enumerarne qualcuna, chè l'antinomie sono per tutto; ebbe ragione l'Hegel a porre le antitesi per tutto, ma ebbe torto nel volerle iden-

All' opinioni del Ferrari si rassomigliano in gran parte l' opinioni d' Ausonio Franchi, scrittore focoso, sovente acerbissimo, più efficace di quell' altro su' giovani perchè più chiaro, e di più entusiasmo, ma non così nuovo nè di sì profonda speculazione. Il Ferrari ha la secchezza di dubbj dolorosi, lungamente sentiti, e di cui ha già scoperta ogni miseria sotto le apparenze fastose della novità, pur voluti di proposito per odio d' un'antica certezza; il Franchi ha l' impeto quasi giovanile d' un uomo che, sciolto da legami vecchi e allegro di libertà nuova, non sente ancora le infelicità del dubbio. Egli era uomo religiosissimo, anzi scrupoloso; e lo scrupolo è un duro giogo che fa disamare il Vangelo; serba il Franchi la severità del costume e la dignità del vivere, ma il razionalismo per lui è passione che dà in collere e in rabbuffi e spesso in contumelie. Vi parla il Franchi, con sincerità, de' dolci momenti ch' egli prova pensando alla futura uguaglianza degli uomini e alla loro felicità futura; e dell' antica fede discorre con l' ira d' una forte amicizia che si spezzò. Egli è ora professore a Milano.

Scrisse il Franchi un' opera contro il Bertini, intitolata: *La filosofia delle scuole italiane;* e volle provare in essa che la filosofia cristiana non ha concetti veri di Dio, perchè di Dio non si può avere nessun concetto razionale; e che la teorica d' un Dio personale e creatore ribocca di antropomorfismo e di contraddizioni. Gli argomenti di cui si vale il Franchi, son tolti il più dalla *Ragion pura* del Kant o derivati da essa: nè differiscono le opinioni sue circa l' anima e l' universo; talchè il senso che traete da quella lettura si è lo stesso che a leggere il Kant. Nel volume il *Razionalismo del popolo* (Losanna, 1861, seconda ed.) propose il Franchi di mostrare popolarmente che la religione cristiana è falsa, com' è falsa la filosofia de' Cristiani. Nell' altra opera *La religione del secolo XIX* (Losanna, 1860, seconda ed.) volle chiarirci che il Cristianesimo in generale e il Cattolicismo in particolare, son contrarj a ogni libertà, e che perciò bisogna levarseli dal cuore; tanto più che, egli dice, oggimai il Cristianesimo è morto nella universalità, e rimane a pochissimi. Gli autori ch' egli cita con ammirazione, con reverenza, sono principalmente i razionalisti francesi e alemanni, come il La Mennais, Leroux, Reynaud, Aimè Martin, De Potter, Strauss, Salvador, Feuerbach, il Baur, e simili.

I modi che tiene il Franchi per combattere filosofia e religione cristiana, voi li conoscete, perch' e' son comuni più o meno a qualunque razionalista. Si comincia da negare la possibilità d' ogni rivelazione e d' ogni miracolo; talchè l' esame storico de' fatti divini sia condannato *a priori*. Di che si tratta mai? dicono; di parola soprannaturale e di prodigi? Non merita conto il fermarvisi sopra, giacchè non si può nè si dee uscire dalla ragione e dalla natura, e ambedue ci mostrano assurda ogni rivelazione positiva e ogni fatto miracoloso. Perchè assurda? Il razionalista capisce bene che, posto un Dio personale, creatore dell' universo, sarebbe strano ne-

gare quelle possibilità; va egli dunque più giù, alla radice, e impugna la personalità di Dio, facendone al più un che indefinito e ignoto alla ragione. E' gli argomenti del Franchi si riducono a questi segnatamente: Dio, essendo fuori d'ogni esperienza sensibile interna ed esterna, non si può aver di lui che un sentimento indefinito, non già una nozione; Dio non può essere noto, perchè vi si procede con induzione astrattiva, la quale ci porge un che indeterminato, a cui regaliamo l'immagine nostra; Dio, se personale, è finito com'ogni personalità, e voi gli attribuite perfezioni, il concetto delle quali ci dà per essenza i limiti, e prescindendo da'limiti ogni concetto di quelle svanisce; Dio creatore essendo eterno, temporaneo l'universo, quegli provvidente, libero l'uomo, quegli buono e l'uomo infelice, è una dottrina contradittoria da capo a fondo. — Parmi che il male stia nel guardare l'argomento da un lato particolare, anzichè nella totalità delle relazioni note. Non si può egli avere fuor dell'esperienza sensibile nozioni di cosa reale? e perchè mai? Perchè, si risponde, il sensibile circoscrive il concetto, che fuor di esso riesce indefinito; è un'astrazione mera. Ma senza far qui nessuna disputa sulle idee, elle ci dánno a ogni modo l'esempio di nozioni non circoscritte da' sensibili, eppur vere e relative alla realtà; giacchè quand'io percepisco me stesso, un qualunque uomo, vi riscontro un che d'individuale, fornitomi dalla percezione sensitiva; ma vi riscontro ancora un che di specifico, non circoscritto nè circoscrivibile da *sensazioni*, eppur vero e reale. Oh che mai? si negherà forse che io mi conosca uomo, e che io non abbia dell'uomo come tale una nozione determinata? A Dio, voi dite, si procede per induzione astrattiva, come nell'idee generali e indefinite. Ma no, anzi l'aver fatto così, recò gli antichi a scambiare l'indefinito (ἄπειρον) per l'infinito. A Dio si va per una induzione correlativa o trascendente (che che sia poi l'origine di ciò); val a dire: Egli non si concepisce già com'un genere indefinito o come una specie, e nessuno lo affermerebbe tale, ma come l'infinito, il cui concetto è di necessità correlativo al finito, nè l'uno si può concepire senza l'altro. — Dio, come personalità, sarebbe finito, nè le perfezioni s'intendono senza i confini. Rispondo: Abbiamo noi, o non abbiamo, i tre concetti distintissimi del finito, dell'indefinito e dell'infinito? e tra l'infinito e l'indefinito non ci corre egli un abisso? e l'infinito, se non è indefinito, non s'addimostra dunque (a dir così) infinitamente determinato, cioè com'entità sussistente in sè stessa e che sè stessa comprende, ed è in atto? Or tale infinità che possiede sè stessa, è personale appunto perchè non indeterminata. Personale? si domanda; e da che mai ne ricavate il concetto? Dalla personalità vostra: ora e questa e ogni altra perfezione non istà senza limiti, e astraendo da essi, il concetto si perde. Proprio? rispondo io; anzi la ragione e l'esperienza c'insegna il contrario: la ragione, perchè i confini essendo negazione d'entità, fuor del finito si ha l'entità senza confini, e

però, a rigore, i confini non appartengono all'essenze considerate nella loro universalità ideale; l'esperienza, perchè (ad esempio) il sentire, sia che che si sia il suo soggetto o principio, è un'unità presente a ogni parte del corpo, e però comprende in sè le perfezioni dell'estensione, senz'averne i confini o la moltiplicità delle parti. Altresì tra uomo e uomo si vedono diversissime le limitazioni del conoscimento, talchè assorgo all'idea d'un intendimento senza limite. Infine, per le contraddizioni che s'attribuiscono alla dottrina di Dio creatore, accennerò, non potendo qui entrare ne' particolari, che a ogni modo bisogna scegliere; o il mondo eterno, cioè infinito nella durata e finito nelle cose che lo compongono, ed è contraddittorio; o Dio e il mondo un'unica cosa, ed è assurdo più che mai nè il Franchi l'ammette; o Dio causa del mondo, e causa creatrice perchè d'efficienza non limitata. Avuto chiaro tal concetto, non si può, per le norme del buon metodo, negare il concetto stesso quando sorgano difficoltà.

Il Franchi vien poi a confutare la teologia positiva, e dice del Dio cristiano terribili cose, non indegne di Giove e di Saturno e di Marte. Non posso stendermi a teologare; ma parmi la *Buona Novella* rispondesse bene in ciò: Dalla Scrittura viene o no una vita nuova nell'animo? Il Franchi lo nega; quant'a me dirò pur qui, che il Cristianesimo solo m'ha liberato dall'impeto di passioni ardenti e sregolate: ho l'esempio in me; dimostratemi che l'errore ed il male può fare altrettanto e mi do vinto.

Nella *Filosofia del sentimento,* poi (*Torino* 1854), il Franchi tentò una filosofia positiva, dopo la critica e negativa. Confutò chi nega la filosofia per la religione, e chi nega la religione per la filosofia, e chi confonde l'una con l'altra e chi le separa. Egli vuole ad un tempo ambedue, assegnando alla ragione la seconda, e al sentimento la prima. Tuttavia, che cosa può essere tal religione, egli non lo dice mai; avvi protesta in più luoghi dell'opere sue, ch'e' non vuole ipotesi, e che ipotesi sarebbe lo specificare la forma religiosa de' tempi avvenire. Per dare fondamento alla sua distinzione de' due fonti, distingue ancora due classi di cognizioni; le sensibili, che son tutte spontanee, immediate, concrete; le razionali, che sono riflesse, mediate, astrattive. Le sensibili, poi, distingue in sensazioni, immaginazioni e sentimenti che han per termine il bene, il bello, il vero, da' quali nasce la religione. Non approverò, nè confuterò; forse, spiegando i vocaboli discretamente (come si deve), potrebb'essèrvi molta verità; aggiungerò solo che qua e là, segnatamente dov'egli afferma (*Il razionalismo del popolo*, cap. 4) che le cose del mondo, considerate oggettivamente, sono finite, e che quindi hanno un principio, e in più altri luoghi, par ch'egli esca dal criticismo, e ciò potrebb'essere cagione di nuovo e più retto filosofare.

Le opinioni del razionalismo fan breccia in gran parte della gioventù. Ma s'oppone forte al trionfo de' razionalisti l'affetto degl'Italiani pel Cristianesimo; i più dovrebbon durare, lasciandolo, una tal battaglia dolorosa interiore, a cui non reggono; e

l' incredulità, a volte, è più in apparenza che in sostanza. Quel dolore vivo è significato da una scrittura del Trezza (uomo valente) nel *Politecnico* di Milano; ma egli conclude, che per amore del vero la battaglia tra cuore e ragione è magnanima. Quasichè, illustre amico, si possa fare come l'anatomista che mette il cervello di qua e il cuore di là; se la filosofia li divida, fa contro al vero, e se reputa d'andare al vero sentendo morire, come dice il Trezza, un alcun che dentro di noi, ella pone la verità nella morte, e per ombre vane discaccia la realtà. È singolare poi che molti, i quali odiano le conseguenze politiche del Ferrari e del Franchi, sostengono le premesse di questi ne' giornali, nelle scuole e nel parlamento; credon essi dunque di fermare il cammino della logica? E lo scetticismo è causa che la nostra letteratura non si rialzi per ora.

§ II. — I Mistici.

Ma veniamo a toccare della seconda classe, cioè dei mistici; dico misticismo filosofico quello che non istimando valida la ragione dell'uomo (da sè riguardata) a conoscere le verità supreme, nè ad averne certezza pur nell' ordine naturale, ricorre ad un principio soprannaturale o intuíto o rivelato da cui muove ogni certezza. Il misticismo filosofico si palesa in Italia e altrove con tre forme, cioè i panteisti, gli ontologi e i tradizionali. Eccomi a spiegare il mio pensiero. Quando il Kant lasciò gli animi sbigottiti per la vanità de' fenomeni a cui riduceva l'umano conoscimento, in Germania il Fichte, lo Schelling e l'Hegel dissero: bisogna ripararvi. E che fecero essi? Si misero a considerare la sottilissima tela di ragno, mirabilmente ordita dal Kant, cioè quel pensiero nudo, sparuto e senza verace significazione; e dissero: sì, è una sottilissima tela, e bisogna rassegnarsi ad averla tale, giacchè il pensiero, o con attinenze o no, non esce mai da sè; ma guardate ben dentro ad essa, guardateci lungamente, e vi troverete ad un tratto ogni cosa, Dio, l' universo, e l' uomo. Il Kant ci spauriva con la soggettività? Ebbene, noi gliela meniamo buona; ma la soggettività è tutto, il soggetto e l'oggetto, il pensiero o il pensato, Dio e natura. Ora, o nobile amico, quest' è un panteismo mistico che suol venire in età di scetticismo, e che non ammette certezza ove manchi l'assolutezza. In Italia v' ha seguaci di tal sistema, e specie dell' Hegel, ma pochi, e quantunque di molto ingegno, non di troppo ségnito. Primeggiano lo Spaventa ed il Vera, professori nell' Università di Napoli; il secondo più noto e più ferace del primo (almeno fin qui) e più stretto alle teoriche egheliane.

Egli esulò in Francia ed in Inghilterra, e però ha scritto alcuni libri nella lingua di que' paesi ospitali. Tradusse in francese la *Logica dell' Hegel*, accompagnata da una introduzione e da un commento perpetuo, traduzione molto reputata e qui e fuori; pubblicò l'*Hégélianisme et la philosophie;* e *Problème de la certitude; Inquiry into speculative and experimental science;* e *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina;* e alcune lezioni

in italiano: ha promesso poi di darci fra poco *Philosophie de la nature de Hegel.* Dee lodarsi nel Vera una singolare chiarezza. All'Hegel si rimproverò grande oscurità; nè a lui medesimo pareva d'essere riuscito chiaro neppure co'suoi alunni; ma questo espositore lo rende pianissimo; non che (a parer mio) que'concetti egheliani tornino evidenti per sè, ma s'intende a pieno quel che l'Hegel pensò. Nè ciò è senza utilità molta; giacchè, se l'ombre nascondono lo scrittore, e'si venera o si vitupera oltre il dovere; giova mirarlo bene in faccia, e dire: eccolo qui, talquale. Anzi il Vera s'ingegnò di ridurre a termini usati gl'insoliti dell'Hegel, e di dare apparenza meno paradossale a quell'ardita speculazione.

Il Vera, parmi, si riduce a propugnare fin qui cinque punti principali. — La scienza, per essere tale, vuol contenere unità assoluta; di modo che si svolgano da un sol germe e per necessità le idee tutte che la costituiscono; se no, manca la scienza, perchè manca la necessità de'ragionamenti, e questa non v'è se manchi la necessaria collegazione de'pensieri; collegazione stabilita dall'unità fondamentale. Ciò vale ancora quanto all'ordine reale, perchè l'intelligibilità non è separabile dalla realtà, e quindi v'ha intima medesimezza tra l'idealità e la natura; lo svolgimento necessario di quella significa lo svolgimento necessario di questa, che dall'idea si genera e diviene realtà; la logica del pensiero è la logica del mondo, il processo dell'idee è il processo delle cose, e chi fa la logica, fa eziandio la cosmologia e la teologia; queste parti si posson distinguere, ma il fondamento è un solo. Dunque, la scienza si ordisce tutta *a priori;* e conosciute le leggi dell'idealità si conoscono certamente le leggi della natura; benchè a meditarle occorra l'aiuto della esperienza; ma il pensiero la domina e la sopravanza. Or la legge principalissima si è, che nel pensiero e nella natura tutto procede per via di contraddizioni, le quali si riducon poi a sintesi finale; e il principio antico di contraddizione è una puerilità, che vale bensì a negare ch'una cosa sia l'altra nel medesimo aspetto ed insieme (e chi mai direbbe a rovescio?); ma non già ch'una contraddizione non si pacifichi con un'altra sott'altro aspetto e in tempo differente; però la vecchia logica, così deduttiva con Aristotile, come induttiva con Francesco Bacone, è una vanità da capo a fondo, governandosi ella con quel principio, e non trovando la legge suprema de' contradittorj che si congiungono in pace. Finalmente, se la ragione ha in sè l'ordine dell'idee, e quest'ordine ha medesimezza con la realtà, niente può essere superiore alla nostra ragione; e quando si distingua gl'intelligibili da'sopraintelligibili, già si vide che la ragione considera gli uni e gli altri da un punto più alto, e quindi li conosce entrambi, e può comprenderli o prima o poi e da sè stessa. — Voi lo sentite, caro amico; la necessità delle relazioni che formano la necessaria *unione* di più concetti, si prende per assoluta unità, nè si pensa che l'assoluta unità escluderebbe ogni moltiplicità e quindi ogni scienza razionale; nè si pensa

altresì com'oltre l'assoluta necessità delle relazioni v'abbia non meno la loro necessità ipotetica e la loro contingenza, i quali due gradi non possono ridursi al primo. E poi, se la intelligibilità è nella realtà, chi mai non s'accorge per altro che ben diversa è l'idea d'una cosa qualunque dalla cosa stessa? talchè identificare l'idealità e la natura è contro il senso comune, che riconosce bensì la loro relazione. E se non avvi identità, chi può mai affermare che la scienza naturale si formi *a priori?* e il non poterla noi formare *a priori*, non dà segno evidente che non è il nostro pensiero nè la nostra ragione che fa la natura? Sostenere che le contraddizioni hanno una sintesi, può esser comodo grandemente a chi c'insegna che la realtà dal non essere diviene l'essere per sè stessa, o che l'idea più indefinita diviene ogni pensiero ed ogni realtà; ma l'acuto Vera non considerò che la contraddizione *tra l'essere e il non essere* è assoluta, nè occorre dire, *nel medesimo tempo e nel medesimo aspetto:* non v'ha sintesi di sorta che riempia l'abisso tra ciò ch'è ed il nulla. Il *divenire* già in sè stesso significa *venire da*, ossia la causalità efficiente: se nulla è, nulla può essere; se nulla è, nulla è assolutamente, in ogni modo e per l'eternità. E chi dicesse che l'idea primitiva è già tutto, risponderei che allora è assurdo il *divenire.* E se l'uomo dall'embrione diventa fanciullo e giovane e adulto, l'esempio non torna, chè ciò non è per un'astratta potenzialità; giacchè l'uomo, ch'io sappia, *si nutrisce* sempre dall'utero materno fino alla morte. Poichè l'identità fra il pensiero e la natura non regge, ecco la possibilità che questa superi quello, e molto più che lo superi Dio: nè concepire la distinzione fra l'intelligibilità e la sopraintelligibilità può provare che il pensiero già le contiene; anzi prova che la mente paragonando due ordini di conoscenze, per esempio l'ordine matematico ed il fisico, s'accorge di non poter dedurre *a priori* e di necessità dall'idea di corpo le moltiplici qualità de'corpi come può dedurre *a priori* dall'idea di circolo tutte le proprietà del circolo. Del resto, quant'all'efficacia dell'Eghelismo in Italia, mi dimenticava dirvi, che non è raro di sentire o in bocca de' professori dalla cattedra, o negli scritti una certa pompa di proposizioni e di frasi egheliane, ma senzachè vi sia professione di quel sistema, e fors'anco senza averlo mai considerato.

Tale il panteismo in Italia; ma l'ontologismo ha più seguaci di molto; e vo'dire l'ontologismo mistico. Se ontologo od oggettivista (chè tali nomi si confondono qui e con ragione) vuol dire chi ammette l'entità degli oggetti in relazione col pensiero umano, e distingue nel pensiero la parte soggettiva dall'oggettiva, anzi, procedendo più oltre, va dalle contingenti entità all'ente per essenza, e lo riconosce prima causa dell'essere, prima ragione del conoscere e prima legge dell'operare, costui potrà chiamarsi ben tale; ma tale si chiamerà pur anche ogni filosofo vero, cioè ogni filosofo che non ha nulla del *negativo*, ma che afferma la totalità della naturale coscienza e delle sue relazioni. Egli è ontologo e psico-

logo, oggettivista e soggettivista. Se ontologo, poi, od oggettivista vuol dire chi, al contrario del soggettivista e dello psicologo, considera l'oggetto e non il soggetto, o scarsamente, senz' accorgersi che i due estremi della relazione non si posson mai separare, costui potrà chiamarsi ben tale, ma non potrà ridurre a scienza i suoi pensamenti; egli è, e rimansi nella fanciullezza della speculazione, e cade nel dommatismo falso. Chi poi si chiama ontologo, perchè non fidente nella ragione o nel pensiero naturale, ricorre alle intuizioni naturali del soprannaturale, od anche all' estasi, cioè o ad intúito costante o ad un intúito passeggero, affinchè l'oggetto divino immediatamente intuíto, ma distinto essenzialmente dal pensiero nostro, gli dia verità, legittimità e certezza, costui è ontologo mistico. Nomi venerandi abbiamo in tale scuola.

Il Rosmini ed il Gioberti, prendendo a filosofare, si trovavano di faccia tre sistemi che a loro parevano falsi e dannosi oltremodo: cioè i sensisti, i kanziani e i panteisti alemanni. La volontà di combatterli, determinò in gran parte il sistema de' nostri filosofi. Negano i sensisti l'intelligibilità come distinta dalla sensibilità corporea? Ebbene, noi mostreremo che la fonte d'ogni intelligibilità è anzi un oggetto eterno, presente all'intelletto e nascosto a' sensi. Presente all'intelletto? ma come mai? forse, in quant'è un concetto della mente, necessario, naturale, luminoso e che si desta per l'occasione delle percezioni, e implicito in ogni conoscenza? — No, rispondono: presente, perchè intuíto in guisa diretta, *non mediata*, in sè stesso e come oggetto assolutamente distinto dal pensiero umano. Anzi, dicono, così vinceremo il Kant: negava egli che il pensiero colga gli oggetti, e affermava che tutto sia fenomeno? E noi gli mostreremo che invece il pensiero si regge ad un obietto necessario ed infinito, che non può esser fenomeno, avendo qualità opposte al pensiero; mutabile questo, immutabile quello, l'uno contingente, l'altro necessario. Noi, dicono (avvertite bene, amico mio), concediamo al Kant che non si potrebbe avere certezza del pensiero e de'suoi obietti se stessimo alla sola ragione, la quale essendo finita e mutabile, non esclude la possibilità del contrario; ma noi perciò ricorreremo alla visione interna d'un oggetto divino che non ci può ingannare nè può essere negato nè aversene dubbio, perchè necessario ed immutabile. E così avremo pur vinta la questione co' panteisti, a' quali si menerà buono che l'obietto della ragione sia eterno e necessario e unico, ma faremo veder loro che quell'obietto è distinto dalla ragione, appunto perchè le si manifesta come oggetto distinto essenzialmente dal soggetto e con appartenenze affatto contrarie. — Tali, o amico, gl'intendimenti del misticismo italiano, a cui non so condiscendere, pur venerando la sapienza di que' valentuomini. A confutare il sensismo non occorre, parmi, la visione immediata d'un oggetto divino, ma basta la differenza tra le operazioni e gli oggetti dell'intelligenza e quelli del senso, basta poi la facoltà di concepire quell'oggetto eterno an-

che senza vederlo. E quanto al Kant, se gli concediamo che la ragione sia facoltà naturalmente illusoria e che in sè non trovi certezza legittima, il guaio è irrimediabile; giacchè il Kant dirà: Con che vedete voi l'obietto divino? con la ragione? Ebbene, l'occhio è malato, e non gli credo. Bisogna dunque opporsi fin di principio, e mostrare al Kant che la ragione naturalmente illusoria è un'assurdità, e val quanto dire: Io ragiono per provare che la ragione mia sragiona di necessità naturale, e dico e so di non vedere la luce, io che non l'ho mai vista, nè mai l'ha vista nessuno. Dall'altra parte, e contro i sensisti e i kanziani e i panteisti può bensì esser mostrato che le verità immutabili, note a noi, implicano relazione tra il pensiero e un che superiore ad esso (se no, e come mai concepiremo noi l'assolutezza, l'eternità, l'immutabilità e simili?), ma la relazione non sempre significa visione immediata; se no, per esempio, noi vedremmo com'esca il pensiero dall'essenza dello spirito, avendoci relazione: mentre, anzi, tal relazione non ci mostra l'essenza *da sè* e direttamente, bensì per mezzo delle operazioni. E poi, mio caro, una facoltà naturale che ha per oggetto *immediato* e *naturalmente*, un che soprannaturale, non è forse contradittoria? e non si confonderà egli lo stato naturale dell'anima col soprannaturale? e non possono trarne i panteisti la conseguenza, così aliena dagli ontologi nostri, che dunque l'oggetto divino è *adequato* alla ragione, la quale però naturalmente lo vede?

Il Rosmini approvò che il Kant distinguesse la materia del conoscere dalla sua forma; e disse con lui che la materia è il sentimento, e che la forma è un'idea immutabile, da cui prendon legge le percezioni e i giudizj e i ragionamenti. Ma qual forma? Non già categorie, come sembrò al Kant, bensì un'idea unica, che si trasforma in ogni idea, applicandosi alla materia del conoscimento, cioè a' sentimenti. E quale idea? Qui il Rosmini sentì ad un tempo l'efficacia degli scolastici e dell'Hegel. Gli scolastici, molto studiati da esso, avvertivano che ogni cosa s'afferma com'ente, e però l'idea dell'ente è prima nell'ordine logicale; l'Hegel poi metteva l'essere, com'idea più indefinita ed astratta, generatrice d'ogni altra idea. Il Rosmini, pertanto, disse che l'idea dell'ente indefinito è prima, anzi innata nello spirito, ch'ell'è un oggetto ideale, eterno, immutabile, un'appartenenza divina, presente all'intelletto umano e che lo fa capace d'intendere la materia del conoscimento o le sensibili cose; ma distinto essenzialmente dall'intelletto stesso, e forma ideale distintissima dalla realtà, benchè sussistente nella realtà divina. Il Rosmini, dunque, affermò presente a noi un'idea divina, ma la realtà divina la disse nascosta. O come mai può l'essere ideale divino manifestarsi, senzachè si manifesti la divina realtà? Così opponeva il Gioberti. Ma i Rosminiani dicono che Dio può palesarsi quanto e come gli piace. Sia, rispondo, ma nè Dio può l'impossibile: ora, poichè in Dio l'idealità è identica essenzialmente alla realtà, non può l'una palesarsi senza l'altra. Il

Rosmini disse ciò per mantenere la differenza tra la visione soprammondana e la naturale; e l' argomento precipuo del Rosmini si è, che l' idea è indefinita e però infinita. Ma voi, amico mio, capite facile quanta immensità corre tra l' indefinito e l' infinito, e com' errassero i Gentili a prender l' uno per l' altro. La difesa principale de' Rosminiani, poi, si è: Quando non facessimo oggettiva l' idea, si cade nel soggettivismo kanziano. Ma par evidente, che importa bensì mostrare nel pensiero la *relazione* tra i concetti nostri e le cose e Dio, non già mostrare che l' idea stessa è un oggetto immediatamente intuíto e fuor della mente. E ch' è mai il concetto se non un' idea? e il concetto può egli non essere un che nostro? non ne abbiamo noi consapevolezza?

Il Gioberti, non contentandosi dell' *ente ideale*, pose l' intúito dell' *ente* ideale e reale ad un tempo, cioè di Dio; e lo distinse dall' *esistenze* che sono dall' ente; e insegnò che intuendo noi que' termini così diversi, ne intuiamo altresì l' attinenza, cioè la creazione libera, sostanziale, ad extra; dimodochè, chi dica: *L' ente crea l' esistenze*, esprimerà la sintesi primitiva, suprema, universale d' ogni verità e d' ogni realtà, sintesi ch' è nell' intúito naturale d' ogni intelletto, ma ravvolta, oscura e senza consapevolezza; la filosofia poi la svolge con la riflessione ontologica. Ma in che modo può egli il Gioberti affermare che tal sintesi è manifesta primitivamente e realmente ad ogni intelletto? E perchè mai non se n' ha consapevolezza? e non avendola, si potrà dunque sostenere: io lo vedo? Il Gioberti credè di provarlo, mostrando che in tutte le conoscenze sta implicita la nozione di Dio creatore, e che tal verità regge qualunque scienza e l' ordine della civiltà universale. Se la coscienza (così egli) dell' intúito manca, ciò viene dalla sterminatezza dell' oggetto: e se tuttavia lo affermiamo, ciò viene dalla riflessione che lo ritrova per tutto. Ma, caro amico, può forse bastare alla prova dell' intúito l' aver dimostrato che quel concetto si suppone, implicitamente almeno, da ogni concetto? tal fatto proverebbe un' attinenza universale con Dio; ma renderebbe certo altresì un vederlo con visione immediata? e se l' ente, ch' è l' intelligibilità per essenza, può essere naturalmente intuíto, come può mai credersi che manchi la consapevolezza di tanta visione? e se la sterminatezza dell' oggetto impedisce la coscienza del vederlo, come mai non impedisce pur di vederlo?

L' efficacia del Rosmini e del Gioberti fu gagliarda ed estesa, e in parte si conserva; efficacia salutare per molte ragioni, e segnatamente perchè quel misticismo, quantunque pericoloso (a parer mio), tuttavia inalzò gli animi dalle bassezze de' materialisti e dalle miserie del dubbio. E poi, come il Galluppi ci richiamò all' esame de' fatti interiori, così il Rosmini alla speculazione dell' ordine ideale astratto, e il Gioberti alle contemplazioni dell' ordine universale. La natura del loro pensare si palesa pur nello stile, diffuso e soverchiamente minuto nel Rosmini, ma delicato e preciso nel signifi-

care le varietà de' concetti e de' sentimenti; enfatico e aggruppato nel Gioberti, ma grandioso e forte nel significare l' armonia del vero, del bello e del buono. Nacquero da essi scuole numerose, e d' uomini valenti molto, alcuno de' quali seguì con libero pensiero le opinioni del caposcuola. Nell' Italia meridionale si ama di più il Gioberti, e ne propagano le opinioni, fra gli altri, Felice Toscano e il Chiarolanza in Napoli, il Romano e (temperato assai) il Di Giovanni in Sicilia, autore di libri egregi, come i *Dialoghi sul Miceli* e la *Filosofia Prima* che là serve oggi di testo alle scuole quasi generalmente e degnamente. Tra' Rosminiani ricorderò il Cavour Gustavo, fratello del celebre Cammillo Cavour, il Pestalozza, il Corte ed il Paganini, professore a Pisa di filosofia teoretica. I primi tre diffusero il sistema del Rosmini nell' alta Italia, il quarto in Toscana. Anzi, quant' al Paganini, vuol notarsi ch' egli traeva con indagini ardite e sottili le conseguenze più remote del misticismo filosofico. In un suo scritto *Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale* (Pisa, 1861) vuol dimostrare che Dio si comunica naturalmente all' intelletto creato come intelligibilità universale; ai battezzati come sussistenza del Verbo; ai glorificati come sussistenza della Triade; talchè v' ha graduazione d' intúito e di lume divino tra lo stato di natura, di grazia e di gloria, anzichè sostanziale diversità. (§ IX, pag. 88-92.) Il Manzoni, ch' era già l' autore de' *Promessi Sposi*, delle *Poesie* e della *Morale Cattolica*, conobbe il Rosmini, l' amò con fratellanza riverente e n' accettò il sistema; e si vede da' dialoghi, stampati che non è molto. Il Tommasèo, nervoso scrittore e alto ingegno e gagliardissima volontà, s' avvicinò molto alle opinioni del Rosmini, ma senz' ammettere intuizione immediata d' un lume divino; accetta la legge, che il pensiero vede il finito nell' indefinito, cioè nel generale; e l' indefinito, come ci spinge all' infinito, così è grande pericolo e prova, giacchè si può confondere per esso il creatore con la creatura. Badate, amico, non già che il Tommasèo confutasse il Rosmini quant' all' intúito, o mostrasse la differenza tra l' opinione propria e di lui; ma fatto sta che il Tommasèo non crede alla visione immediata nè di Dio nè d' un ideale divino, quantunque ponga un' attinenza con questo e ne spieghi la conoscenza umana. Il Bonghi, deputato al parlamento, grecista di straordinario valore, e che tradusse alcuni libri della metafisica d' Aristotile e alcuni dialoghi di Platone, seguiva il Rosmini nelle *Stresiane* (dialoghi così chiamati da Stresa, dove il Rosmini dimorò), ma più specialmente per ispiegare con propria speculazione e con le teoriche di quello la Trinità secondo tre forme divine, cioè la forma reale, l' ideale e la morale.

Egregio, fra' seguaci del Gioberti, per altezza di speculazioni proprie e per bellezza di stile è Vito Fornari, napoletano, i cui *Dialoghi sull' armonia universale* e l' *Arte del dire* risplendono di buone dottrine; ma forse quel misticismo giobertiano lo inclina un po' troppo all' universaleggiare ardito,

senza il pacato e umile raffronto dell'idee e de' fatti. Ecco un esempio: Dio (egli dice) è infinità; la privazione d' infinità nelle creature quanto alla sostanza dà lo spazio e quanto all' azione dà il tempo. — Ma, passato lo stupore delle generalità, si dimanda: La finità degli spiriti è dunque spazio anch' essa? e un solo spirito è spazio? e più spiriti fanno spazio? Vero è che il Fornari distingue spazio da luogo, questo dalla sola materia; pure si può egli sforzare l' idea e la parola in modo da chiamare *spazio* la finità degli spiriti? E poi la privazione non basta per l' idea di spazio e di tempo; occorre l' *attinenza* tra punto e punto e tra momento e momento. Potenti furono e sono il Rosmini e il Gioberti e le loro scuole sull' andamento della pubblica cosa; massime il Gioberti. Si può ben dire che i moti del 47 e del 48, così stupendi e che fan battere il cuore a chiunque se ne ricordi, vennero da' libri di lui per due terzi; Pio Nono trovò le opinioni della gente preparate dal filosofo. Va notato bensì che se il Gioberti per mezzo della filosofia dètte un così forte ed universale impulso al risorgimento della nazione, avanti di lui un impulso più ristretto assai, ma valido, lo impresse Silvestro Centofanti professor di Storia della Filosofia nell' Università pisana, centro famoso allora di professori liberali e di liberale scolaresca che numerosissima ci veniva da ogni parte d' Italia, e che ûdendo le parole loro, ma più quelle del Centofanti, s' infiammava oltre ogni dire, e ne dava segno con acclamazioni piene d' entusiasmo e di speranza. Nè del Centofanti dirò più oltre, aspettandosi ch' egli raccolga e compia l' opere sue. Il Rosmini s' unì al Gioberti nel trattare la confederazione italica; e con l' opera *Filosofia del diritto*, ha dato valore di scienza a molte dottrine liberissime.

Del misticismo filosofico in ontologia v' è altri due esempi rilevanti non poco, e che non debbo tacere. Il Bertini, professor di Storia della Filosofia a Torino, uomo di vasta dottrina, specie nel greco, e di mente acuta, pubblicò nel 1850 a Torino l' *Idea d' una filosofia della vita*. Il Gioberti, leggendolo, disse: Ecco un altro filosofo vero. E per fermo vi ha molto vigore d' argomentazioni. In sostanza, volle opporsi questo filosofo allo scetticismo col provare: L' apparenza stessa è alcun che, non è mica nulla; e l' ideale, sia pure apparente, ha qualità oggettive, e tali che lo dimostrano assoluta ed eterna entità; sicchè l' apparenza si converte in realtà somma. Dal che poi scendeva il Bertini a dimostrare i fondamenti della filosofia cristiana. Ho già detto che il Franchi confutò fieramente il libro del Bertini. D' allora in poi è accaduto in lui un singolare mutamento. Nell' *Idea d' una filosofia* mostravasi egli non poco dolente e timoroso delle scettiche desolazioni; or bene, sembra che una talquale incertezza d' animo e di pensieri ve lo inchinasse; dopo, in gran parte almeno, egli ha reso le armi al suo avversario. Dicono che questo apparisce dal suo insegnamento; apparisce molto più da scritti recenti. Tre dialoghi sulla *Questione religiosa* (Torino, 1861) fingono una controversia tra un

filosofo e un teologo; la parte del filosofo è sostenuta con più vigore assai, ed egli vuol provare che la certezza della fede è volontaria anzichè per motivi di ragione, e che ogni religione, da cui si ponga la salute dell'anima in alcune credenze, è intollerante di necessità. Voi capite, o nobile amico, che se il Bertini vuol dire, non esservi ragione naturale atta da sè a generare una fede soprannaturale, va benissimo; ma se vuol dire, i motivi di ragione non èsser tali da generare una certezza naturale piena, ch'è presupposta dalla sovrannaturale, ciò è falso ed è contrario agl'insegnamenti della filosofia e della teologia. E quanto alla intolleranza, ogni questione se non vien risguardata per tutti i principj che la reggono, e per tutti gli aspetti suoi, non può risolversi mai a dovere: talchè l'intolleranza vien di certo provata *necessaria* se badisi solo alla necessità della fede per la salute, o badisi solo a' tempi antichi quando la Chiesa governava provvidamente i popoli divisi e non bene civili, e domava sètte armate e minaccianti la comune libertà; ma l'intolleranza non comparisce più *necessaria* se badisi alla natura militante della Chiesa, e alla distinzione de' suoi da' non suoi (san Paolo), e alle opportunità de' tempi diversi. Comunque sia, il Bertini scrisse al celebre padre Passaglia una lettera che questi pubblicò nel suo giornale il *Mediatore* (31 di gennaio, 1863); dove si distingue il Dio teologico dal Dio filosofico, e vi si dice che il Dio filosofico è tale che « non tanto importa accertare l'esistenza (di lui), quanto avere un giusto concetto della sua natura; conciossiachè egli si compiaccia tanto in chi afferma, quanto in chi nega la sua esistenza, quando l'uno e l'altro sia convinto di rendere con ciò un omaggio alla verità. » Il Passaglia vi risponde con lunga serie di scritti. Par davvero un gran paradosso che si possa di Dio avere giusta nozione, senza saperlo esistente, e che negare Dio possa venire da omaggio alla verità, se la negazione di lui ripugna sì fortemente alla coscienza naturale dell'uomo. Tal paradosso scende dal razionalismo, che non solo esclude la certezza soprannaturale, ma ben anche la certezza spontanea e naturale come fondamento necessario e non dubitabile (ma esaminato) della riflessione scientifica. Giustizia vuole per altro che si dica, proporsi dal Bertini tutto ciò non come dubbio in cui egli sia dommaticamente fermato, ma come dubbio che lo agita tuttora e non lo rassicura punto. L'altro caso di misticità filosofica è del Mamiani (di cui toccherò più avanti), che dopo aver tenuta una opinione molto diversa, par s'accosti all'intúito degli ontologi col suo scritto *Le Confessioni*, pubblicato anni fa nella *Rivista contemporanea*.

Finalmente il padre Ventura s'avvicinò assai al tradizionalismo, che, diffidente della ragione combattuta dagli scettici, ricorre alla parola di Dio, così manifestata nel vecchio e nel nuovo Testamento, come istitutrice del primo uomo, e passata poi, benchè con molte ombre, nelle tradizioni del genere umano. Bisogna pur dire, o riverito amico, che il tradizionalismo non venne mai da sè per impulso del Cristianesimo, ma per

una opposizione agli scettici, opposizione non valida certo, giacchè concede loro la incapacità della ragione; e quando la ragione sia incapace, non s'intende più la possibilità della fede. Ho detto bensì che il Ventura s'accostò a' tradizionali; chè non potrei dire foss'egli un tradizionale rigoroso. L'opinioni antiche del La Mennais e il De Bonald, poterono assai sul Ventura che del tutto non le abbandonò mai più; tuttavia egli le temperò con san Tommaso che certo non è tradizionale, ma insegna che la grazia suppone la natura, e la fede suppone la ragione. Non si può dubitare per altro che nelle Conferenze a Parigi circa la *Ragion cattolica* e la *Ragion filosofica*, e ne' libri sull'*Origine delle idee* e sul *Semipelagianismo*, il Ventura non iscrediti troppo l'antica filosofia e l'umano ragionamento. L'efficacia di lui in Italia non fu molta quant'al tradizionalismo; tanto più che Roma condannò tal sistema ammonendo il Bonnetty; fu molta bensì per muovere le menti allo studio della scolastica e de' Padri, e per isvogliare non pochi dall'ontologia mistica. Anche il Ventura tenne dalla libertà politica, e sostenne con san Tommaso, il poter pubblico derivare dal popolo, cioè dal *Comune perfetto*; nè poca parte egli ebbe ne' rivolgimenti del 1848. (*V. Del potere politico cristiano.*) Il più de' suoi libri è in francese, perch'egli dimorò in Francia sugli ultimi anni, e perchè amantissimo di quella cara nazione; ma il germe delle opinioni è tutto già nell'opera, scritta da giovane a Roma, *De novo metodo philosophandi.* (1828.)

§ III. — Filosofi comprensivi.

Finalmente, quand'infuria lo scetticismo, v'ha chi s'avvede com'e' sia generato da nozioni dimezzate od incompiute; e però tenta di ripararvi con la filosofia comprensiva, con quella, cioè, che gli aspetti particolari del soggetto filosofico riunisce in una comprensione universale. Questi filosofi van tentando l'opera più eccelsa dello speculare, l'accordo, vo' dire, di quello che l'analisi vera distingue, e che l'analisi falsa separa e poi nega in parte od in tutto. Ma tal composizione si fa in due modi, o per ecclettismo propriamente detto, o per una più esatta riflessione sulla coscienza naturale che vuolsi abbracciare nella totalità sua, cioè in sè stessa e nelle sue attinenze. L'ecclettismo vero e proprio può anche dirsi *storico*, perchè, studiando i sistemi, li vuol riunire in un tutto. Ma esso, per verità, mentre si oppone agli scettici come il misticismo, in sostanza è affetto di dubbio; non ha più fiducia in una speculazione diretta e spontanea, non sente la fecondità del pensiero, e quindi si risolve ad accozzare i pensieri altrui; talchè l'ecclettismo erudito apparì sempre in età di scetticismo. Inoltre, quel sistema non crede che sia comparsa mai la filosofia in istato di scienza comprensiva, benchè più o meno imperfetta com'ogni cosa dell'uomo; l'ecclettico non vede fuorchè sistemi, ciascun dei quali è dimezzato e però falso, e che bisogna raccattare e far combaciare tra loro, come più membri di più statue rotte. Insomma, l'ecclettismo è per criterio e per metodo la riunione

de' pensieri altrui; e come tale non mi sembra lodevole. I sistemi falsi non possono *formalmente* riunirsi: come mai si riunirebbero queste due proposizioni contradittorie, tutto è senso, tutto è idea? e se formalmente non si riuniscono, sì materialmente (per esempio il senso e l' idea si ammettono ambedue dalla filosofia vera), chiaro è che la giusta misura del comporle in un tutto, e l'armonia delle loro relazioni ci vengano date, non dall' ecclettismo storico, ma dalla coscienza naturale, dove riscontriamo la totalità de' veri filosofici. Poi, la filosofia comprensiva giudica i sistemi come dimezzamenti d' un tutto ch'è già formato quant' alla natura e quant' alla scienza, dovechè l' ecclettismo tiene che quel tutto della scienza si generi dalle parti separate e raccolte. Il vostro Cousin è di tale opinione; e in Italia non abbiamo scuola che lo séguiti. M' affretto bensì a dire com' io non m' unisca punto a quelli che, o tra noi o tra voi, dispregiano il Cousin, o gli dánno esorbitanti accuse; egli è un grande scrittore, e meritò della filosofia, combattendo il sensismo e promovendo gli studj storici con largo intendimento, talchè da' suoi scolari molte opere si son pubblicate di non poco valore. Anzi, se il Cousin non s' appose, l' intenzione di lui (generalmente parlando) è approvabile da ogni galantuomo, perchè si cercò da esso la *comprensione* della filosofia, quantunque non con metodo vero. E, a ogni modo, lo studio della storia se non è criterio e metodo, è bensì aiuto necessario, perchè l' uomo è sociale, e il progresso si fa raccogliendo e meditando le tradizioni, e fecondandole con retta libertà di pensiero. Dagli studj storici l' Italia non è aliena, anzi vi ha forte e naturale tendenza; ma l'ecclettismo, come scienza, non v' è mai attecchito. Molti, per altro, si dettero alla filosofia comprensiva; e il Poli la chiamò, forse con vocabolo non buono e d' altra significazione ormai, ecclettismo anch' essa, ma distinguendola dall' ecclettismo del Cousin; la distinse, appunto perchè non la raccolse dalla storia, ma perchè credette *o erroneo od insufficiente in filosofia qualunque principio o sistema il quale non indaga e non ispiega* TUTTO *l' oggetto della scienza.* (Supplemento quarto al *Manuale del Tennemann*, § 422, Milano 1836.)

Questa filosofia del *metodo compositivo* e che comprende il soggetto filosofico nella sua totalità, si palesa primamente tra noi all' età nostra nel Galluppi, che la séguita per tutto e nel *Saggio sulla critica delle conoscenze*, e negli *Elementi*, e nelle *Lezioni di logica e metafisica,* e nella *Filosofia della volontà.* Egli accetta dal Cartesio la innegabilità della coscienza; ma fa vedere che quell' evidenza stessa la quale ci costringe razionalmente ad affermare la realtà del pensiero e del soggetto pensante, ci costringe altresì ad affermare la legittimità de' sensi esterni, della memoria, del ragionamento e d' ogni altra naturale operazione delle facoltà umane. Qui v' accorgete, o illustre amico, della qualità di compositiva che ha tale speculazione. Il Galluppi accetta dal Kant la necessità d' una critica delle conoscenze o di un esame de' fatti interiori, ma non accetta che si possa dubitare del conoscimento. Ammette con la Scuola

scozzese e contro i sensisti la percezione immediata de' corpi e dell' uomo interiore; ma nega che ciò sia per istinto o per un giudizio naturale senza oggettiva comunicazione del senso e del pensiero con la realtà; anzi, e' dimostra con l' esame de' fatti, che tal percezione è un' attinenza vera e propria con le sostanze percepite, ma noi le conosciamo per via delle loro operazioni e non già in sè stesse. E davvero, se la percezione non ci désse la causalità reale, che cosa mai ce la potrebbe far conoscere ed affermare? come potrebb' egli quel ch' è soggettivo darci l' oggettivo? Il Galluppi trae vantaggio da tutte le indagini de' sensisti, ma nega che al senso si riducano tutte le facoltà. Se il filosofo calabrese non riuscì a distinguer bene la percezione sensitiva dall' intellettiva, e se da un lato non potè, sospettoso del Kant, avvisare quel che v' ha di profondo nella dottrina di lui su' giudizj sintetici a *priori* (non felici per altro gli esempi ch' ei ne reca), nè da un lato opposto potè liberarsi da ogni soggettività del Kant, come dal far soggettivi il tempo e spazio; e per ultimo se lodò troppo il metodo del dubbio, quantunque poi non lo seguisse, è innegabile a ogni modo che i meriti del Galluppi furono insigni, e ch' egli détte il moto alla filosofia nostra, scolari di lui il Rosmini, il Mamiani ed il Gioberti. Baldassarre Poli, fin dal 1823, sostenne la necessità di un filosofare che comprenda l' esperienza e la ragione, e chiamò quel metodo *empirico razionale.* Avvertirò di più che il *Temps,* giornale di Parigi (5 dicembre, 1835), scriveva che il Poli séguita l' ecclettismo del Cousin; ma il Poli se ne risentì, rammentando ch' egli dal 1823 nell' *Ape Italiana* di Milano, e nel 1826 procurò di rendere accetto agl' Italiani un ben altro ecclettismo, l' *universale* com' e' lo chiama; dovecchè l' ecclettismo del Cousin ha la data del 1828. Non tutte le proprietà di questo metodo compositivo, enumerate dal Poli nel *Supplemento quarto* al Manuale del Tennemann (Milano, 1836), son forse accettabili, nè per fermo io le accetto senza eccezione, ma vi si scorge comunque che l' intendimento suo è quello che io descriveva poc' anzi. Il Poli svolgeva le sue dottrine in parecchi libri, segnatamente nel *Saggio d' un corso di filosofia,* nella *Filosofia elementare* e ne' *Primi elem nti di filosofia.* Oggi egli applica que' suoi principj alla filosofia del diritto, come può vedersi negli atti dell' Ateneo italiano (Milano).

Il Mamiani pure, così nel *Rinnovamento della filosofia italiana* e nella *Ontologia,* come ne' *Dialoghi di scienza prima,* espose una dottrina che contenesse l' integrità di tutti i termini della scienza e le loro relazioni, tenendosi lontano ugualmente da' sensisti e dagl' idealisti, dal criticismo e dal dommatismo intollerante d' ogni esame. Ch' egli poi s' accostasse al misticismo già ve l' ho accennato. Nè io vi dirò che il Mamiani abbia un concetto spiccato dell' unità scientifica; anzi confesserò che torna difficile assai l' afferrare il complesso de' suoi concetti; ma pure non può negarsi ch' egli sia un vigoroso pensatore, com' è ancora un leggiadro scrittore in

prosa ed in verso; quantunque l'eleganza sua ritenga di quell'impacciato che si sente nel suo pensiero. E questo difetto ha impedito ch'egli acquistasse favore tra'giovani come maestro di filosofia, richiedendosi a ciò una talquale unità di pensieri agevole a percepirsi ed a ritenersi quasi come un'immagine disegnata. Tuttavia non poco valse il Mamiani a rilevare tra noi la speculazione; nè tanto come autore di proprj pensamenti, quanto come impulso efficace a trovarli. Seguace già della confederazione italica, oggi propugnò l'unità; e i suoi scritti politici son molto accetti alla gioventù. Nè tacerò il Tedeschi, già professore a Catania, il quale, considerando la soggettività dell'idee come concetti, dimostrò tuttavia l'oggettività loro quanto alle relazioni, perch'esse rispondono alla realtà; e si segnalò nel ricercare l'armonia dei fatti psicologici con la fisiologia e con la fisica; comprensione che senz'escludere lo spirituale pel corporeo nè questo per quello, fa vedere le leggi meravigliose della loro attinenza. E qui pure si scorge la filosofia del metodo comprensivo, che da' fisiologi e materialisti del secolo passato, e dagli spiritualisti e ideologi del secol nostro toglieva quel che ciascuno avesse di buono. Seguaci di tal metodo son molti, più o men ragguardevoli, come il Peyretti di Torino, il D'Acquisto arcivescovo di Monreale e il Melillo di Napoli.

Avvi un'altra parte di questi filosofi, che più specialmente si chiaman *Tomisti,* perchè ritornano alle dottrine di san Tommaso, la cui scuola, per dir vero, non fu mai a pieno interrotta fra noi. Ma badate, amico, c'è molta diversità fra loro, così nel merito e nella spontaneità de' ragionamenti, come nel piegare l'antico all'opportunità del nuovo, e nello svolgere da quello più estese conseguenze, e nell'abbracciare più o men ampie tradizioni. Comunque sia, tutti voglion per altro ritrovare in san Tommaso la comprensione de' sistemi particolari, e vedono in lui, così l'intellettualità come la sensibilità, così l'esame come la certezza naturale, così la ragione come la fede, così l'indagine de' fatti interiori come la deduzione rigorosa da' principj, così la libera speculazione come l'ossequio all'autorità de' grandi filosofi gentili e cristiani, così il misticismo teologico come l'esclusione d'ogni misticismo filosofico, così la critica ne' problemi come il dommatismo razionale nei teoremi della scienza. È certissimo che i Tomisti d'Italia reputano di veder tutto ciò nel loro Dottore; e quindi mi par giusto annoverarli tra' seguaci del metodo compositivo. Il difetto de' più tra loro sembrami questo: che amando san Tommaso, non si distendono quant'è necessario a studiare tutta la tradizione della filosofia cristiana; e che troppo ritengano le forme della scolastica, ormai non opportune e quindi non efficaci; e che troppo fieramente avversino la filosofia moderna, quantunque non lodevole in tutto. Ma sarebbe contro l'equità chi credesse che tali difetti escludano sempre in loro e amore di tradizioni universali e forme più recenti, e sentenze più temperate circa i moderni, e accetta-

zione de' progressi nella filosofia. Per esempio, il Padre Liberatore loda e difende negli *Elementi* Francesco Bacone; e procede verso Cartesio con moderazione onesta. Essi, poi, non vanno d'accordo tutti sull' interpretare qualche punto di san Tommaso, benchè uniti nella sostanza. Rammenterò fra'Tomisti più fedelmente seguaci dell' Angelico il detto Padre Liberatore che n'è un espositore valentissimo e ardente; il Sanseverino (*Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata; Napoli* 1862); il Di Crescenzio, che ha cominciato a pubblicare in Firenze (Le Monnier) *De Intellectu Philosophia;* il Taparelli, che si vale di san Tommaso nella teorica del *Diritto Naturale;* l' Andisio, professor di diritto naturale a Roma; il Buscaini, ne' suoi *Elementi di filosofia;* e il giornale della *Civiltà Cattolica* (Roma). È innegabile la molta efficacia di tali filosofi così sul clero d' Italia come su non poca parte del laicato; efficacia utile da un lato, non utile (parmi) dall' altro: utile, perchè occorreva, in tanto rovinío della scienza verso la negazione universale o verso sistemi che oppongono alla negazione il misticismo, ritrarre le menti all' austera sapienza de' Dottori; non utile, perchè questa non è sufficiente contro i nuovi errori a cui bisogna nuove confutazioni, e perchè l' ossequio all' autorità filosofica d' un solo, quantunque grandissimo, è troppo, e perchè le controversie paion molto appassionate, e perchè la *Civiltà Cattolica,* mentre s' adira contro qualch' eccesso della rivoluzione italiana (nel che fa benissimo), non sembra riverente al sacro diritto della libera nazionalità nostra. Come poi rifioriscano le meditazioni di san Tommaso per mezzo di meditazioni proprie e con l' amore di civile libertà lo fa vedere tra gli altri il Lambruschini ne' *Dialoghi sulla Istruzione.* (*V. il Giornale La Famiglia e la Scuola.*)

In mezzo a tante dispute, provocate dal criticismo e da tante scuole dubitative, la filosofia non ha per anche ritrovato il riposo, nè ha consistenza negli animi di molta gioventù. V'è una parte di questi seguaci del metodo compositivo, i quali balenano tra esso e la critica del Kant. Io non ho voluto nè dovevo mettere il Mazzarella (*Critica della Scienza*) tra gli scettici; nondimeno egli ondeggia manifestamente. Si propone il quesito: *La scienza è possibile?* E nel risolvere tal problema sta, secondo lui, la scienza prima. E che mai lo risolve? La critica. Ma come intend' egli la critica il Mazzarella? Non precisamente come il Kant; perchè questi, nella ragion pura, si mostra compreso dal sentimento d'impossibilità della scienza; il Mazzarella crede a tal possibilità. (*Intr.* § VI.) Dunque pel Mazzarella precede alla scienza uno stato di certezza? Sicuramente. Ma qual certezza? La volgare; e questa non è per sè ragionevole, dice il Mazzarella; quindi è possibile lo scetticismo che non s' oppone per altro alla certezza di natura, bensì alla possibilità della scienza e al falso filosofare seguito fin qui. (*P. I. sez.* 2, *cap.* 4 *e passim.*) Egli è dunque il filosofo nostro, avanti di risolvere il problema, in istato di scetticismo? No, afferma di trovarsi nel mezzo tra lo scetticismo che nega la pos-

sibilità della scienza e il dommatismo che pone con certezza tal possibilità: quello stato di mezzo è il criticismo, che, avanti un esame maturo e inevitabile, non asserisce nè la possibilità nè l'impossibilità della scienza. Considerate, o amico, che tali parole significano per fermo l'intenzione di unire il criticismo alla fiducia nel sapere, verso il quale (dice il Mazzarella) siam recati da un profondo bisogno della natura. (*P. II, sez.* 2, *c.* 3.) Ma sorge una difficoltà: chi non può affermare nè se la scienza sia possibile, nè se impossibile, costui non è forse nel dubbio? e il dubbio non è scetticismo? Scetticismo che si distingue bensì da quell'altro che nega risolutamente (ed in ciò è dommatico), ma pur sempre scetticismo, perchè dubbio che si contrappone alla certezza. Potrebbe dirsi che prima d'esaminar il problema noi siamo in istato d'*ignoranza scientifica;* e tal cosa è innegabile, e in tal senso il Mazzarella s'appone. Ma è poi vero che il quesito: Se la *scienza sia possibile*, sia un problema, che può forse risolversi tanto pel sì quanto pel no, mancandoci prima dell'esame ogni certezza ragionevole? Ecco dove mi sembra che il Mazzarella dia in fallo; giacchè, se la *ragione* ha *consapevolezza di sè,* e però domanda a sè stessa: la scienza è possibile? e se quindi ell'ha profondo bisogno d'acquistarla, non può mai dubitare che il conoscimento *proprio* non sia *ragionevole* e però capace di scienza, la qual altro non fa se non isvolgere le ragioni contenute nel conoscimento stesso. Del resto, voi m'insegnate, o amico, che, ponendosi quel problema, già vi si sottintenda infinite notizie, di cui s'ha certezza; perchè chi dica: la scienza è possibile? significa, per esempio, con tali parole il divario tra lo stato di cognizione volgare e lo stato di scienza, e la notizia de' due stati, e con ciò la loro possibilità. Ma parmi che lo sbaglio del Mazzarella si rimedi facile, sostituendo l'*ignoranza* a quel *dubbio* contradittorio. Del resto, so che il Mazzarella fu censurato perchè da' termini stessi del problema venne poi deducendo le teoriche della filosofia. Io non esaminerò già tutte le sue teoriche; dico bensì, che quella proposizione è sommamente *comprensiva;* e il metodo delle relazioni c'insegna che da un termine si va di mano in mano agli altri termini, come l'elettrico va pel filo conduttore; però, quanto al metodo, io non so riprendere il Mazzarella, io non saprei che lodarlo. Mi spiace per altro ch'egli disprezzi tutta la filosofia passata, quasichè per tanti secoli quel *profondo bisogno della natura* potesse rimanersi non appagato; e mi spiace di più l'attribuire ch'ei fa a'teologi della Chiesa il tradizionalismo che più volte fu da lei condannato in que' pochi che vi caddero. Un esempio nuovo dell'ondeggiare tra la filosofia comprensiva e il dubbio critico ce lo porge di recente il Benvenuti (*Saggi filosofici, Firenze, Le Monnier*, 1862), che mentre s'ingegna con zelo a riunire l'esperienza e il metodo razionale, i dati del senso e le attinenze della ragione, i modi soggettivi e le armonie loro con la realtà, lo speculare libero e l'ossequio alla fede, nega poi le percezioni immediate, quasichè il ragionamento potesse mai dare

il concetto di un'attinenza reale, se noi non avessimo comunicazione con le cose. E quand' egli afferma che la possibilità del dubbio circa l'esistenza dei corpi dimostra che noi non li percepiamo, si dimentica il valoroso giovane, che quel dubbio è impossibile di fatto nella pratica, e che è possibile solo alla riflessione filosofica se questa si fermi più nella parte soggettiva della relazione che nella oggettiva. Anzi, dice il Benvenuti, che se avessimo la percezione immediata, la filosofia si ridurrebbe a nulla. A nulla? ed è forse nulla trovare l'*ordine delle ragioni*, traendolo fuori dalla conoscenza naturale, ch'è implicita e confusa? e che altro mai fanno le matematiche pure e le applicate, la cui fecondità nessuno può mettere in dubbio? ed è nulla eziandio l'osservazione de' fatti e l'induzione delle leggi universali? La efficacia, poi, dell'idealismo e del sensismo benchè passati ormai, e della critica kanziana comparisce da questo, che *la parte problematica* del quesito sulla *origine* dell'idee si crede qui tra noi quasi generalmente il *punto cardinale* della filosofia: opinione che reca gran danno, perchè tal quesito risolvendosi tanto variamente, se ne scredita la filosofia, quasi ella manchi d'ogni unanimità e non sia possibile averla. A me pare uno sbaglio; giacchè in ogni ricerca l'origine d'una cosa vien a sapersi dopo saputa la cosa; e può benissimo sapersi questa, senza sapersi quella *pienamente;* anzi l'origini tutte han sempre molto mistero.

E qui (se io v'ho a parlare in breve anco di me) vi dirò, che sentii nel più vivo dell'anima la necessità del metodo compositivo, che ha per *fondamento la coscienza dell'uomo, non solitaria, ma con tutte le sue relazioni*; la coscienza, talquale Dio ce l'ha fatta, vivente in sè, nell'universo e nella luce segreta di Dio, *relazioni che bisogna riconoscere talquali,* nè si possono trarre con ragionamento *a priori* dalle sole idee, perchè l'idee non dánno passaggio alla realtà; ell'è indipendente dall'idee nostre, *non fatta da esse*, quindi perpetuamente ignoreremmo la realtà di Dio, dell'universo e di noi medesimi, se la coscienza non fosse qual ella ci si dimostra, un'armonia di pensiero e di vita nell'armonia delle cose e di Dio. Nè può dedursi la realtà delle cose dalla nostra realtà, nè da' modi dell'esser nostro, perchè *non siam noi che le facciamo:* però, s'elle non si palesassero a noi realmente, non potremmo conoscerle mai. Non può trarsi la realtà dell'universo dalla nozione di Dio, perchè l'universo è *liberamente* posto da Dio non per necessità, nè quindi con ragionamenti necessarj si può arguire dall'esistenza di lui l'esistenza del mondo ma la sola possibilità. Il metodo compositivo, dunque, riconosce tal fondamento, e vede che la *coscienza* ne attesta il *conoscimento naturale* nella sua totalità di relazioni, il qual conoscimento non si può mettere in dubbio, perchè ogni giudizio, e anche ogni dubbio, lo presuppongono. Allora il metodo sta nel cogliere le relazioni tra lo stato antecedente alla scienza e lo stato di scienza; e, quant'alla scienza, tra i fatti dello spirito e le verità univer-

sali, tra l'ordine ideale e l'ordine reale, tra la speculazione e la pratica. E però considerai che nello stato anteriore alla scienza noi abbiamo certezza ragionevole per tre attinenze, con la mente nostra, con la umana società e con le tradizioni sacre. Queste attinenze ci sono criterj, perchè la natura dell'uomo è razionale, socievole e religiosa, e la scienza va retta seguitando la natura, senz' alterarla; tal ragionevole certezza ci porge la materia della filosofia, e perchè ragionevole fa possibile la scienza; la scienza prima, riflettendo sulla coscienza naturale dov'è la materia di tutte le speculazioni filosofiche, s'inoltra dall'esame de' fatti interiori alle attinenze universali dell'idee supreme, al vero, al bello, al buono, e vi troviamo la necessità razionale d'un'attinenza universalissima tra il finito e l'infinito ch'è prima causa dell'essere, prima ragione del conoscere, prima legge dell'operare; il vero, il bello e il buono, partecipandosi dall'infinito al finito, spiega l'armonia dell'universo, le ragioni della scienza, dell'arte e del buon vivere privato e civile. Onde *primeggia* nella filosofia il concetto di *relazione;* perchè, come la natura è ordine, così la scienza; l'ordine, poi, altro non è se non armonia di relazioni; e come dalla rispondenza delle cose in sè e fra loro è ogni perfezione di natura, e ogn'imperfezione dal contrario, così da rispondenza de' concetti in sè, fra loro e con la natura è ogni verità scientifica, e dal contrario è ogni errore. Quindi, l'armonia delle relazioni nella coscienza è *fondamento* della filosofia, le relazioni più principali e più note ne sono i *criterj,* seguire l'ordine delle relazioni è il *metodo*, quest'ordine speculativamente riconosciuto è la *scienza*.

Se non ho rammentato alcuni, pur degni d'essere rammentati, o se ho parlato di altri non degnamente, viene da ignoranza non da malizia. Ho desiderato di farvi conoscere in modo conciso e preciso le condizioni della nostra filosofia, e di appagare la vostra domanda; ho gran timore di non essere riuscito; ma voi, cortese e amorevole tanto, so che mi perdonerete. Pensate ancora che un breve ragguaglio non comportava se non il cenno de' filosofi più segnalati nell'istituire una dottrina ed una scuola e d'alcuni fra' loro seguaci.

Dio sia con voi.

Il vostro Augusto Conti.

7 di luglio 1863.

Fine del Secondo ed ultimo Volume.

INDICE.

PARTE SECONDA.

N.-B. — Sono da correggere i seguenti errori: pag. 19, v. 13, *basiliche voltarono* per *basiliche, voltarono;* pag. 31, v. 26, *Eunodio*, per *Ennodio;* pag. 47, v. 26, *al modo alessandrino orientale*, per *al modo alessandrino e orientale;* pag. 67, v. 35, *Falsità di due sistemi*, per *Falsità de' due sistemi;* pag. 110, v. 12, *S'oppose a' nominali*, per *S'oppose a' concettuali;* pag. 168, v. 13, *c. 1. l. I*, per *c. 1. L. I;* pag. 200, v. 16, *la mente non si forma nel concetto*, per *la mente non si forma nel concetto*, per *dà ricompensa;* pag. 362, v. 22, *l' impulso del Cartesio*, per *l' impulso dal Cartesio;* pag. 370, v. 2, *agli animali. moto*, per *agli animali; moto;* pag. 458, v. 31, *est id quod intelligitur*, per *non est id quod intelligitur.*




